LES ILLUMINATIONS DE LA MECQUE

Anth[illegible]e présentée
par [illegible]l Chodkiewicz

Ibn [illegible]abî

Spiritualités vivantes

Albin Michel

LES ILLUMINATIONS
DE LA MECQUE

« Spiritualités vivantes »

IBN ‘ARABÎ

LES ILLUMINATIONS DE LA MECQUE

Al-Futûhât al-Makkiyya

Textes choisis, présentés et traduits de l'arabe
sous la direction de Michel Chodkiewicz
avec la collaboration de
Cyrille Chodkiewicz et Denis Gril

Albin Michel

Albin Michel
▪ *Spiritualités* ▪

Collections dirigées par Jean Mouttapa
et Marc de Smedt

Le présent volume ne reprend que les traductions
en français de l'édition Sindbad.

Première édition :

© Rothko Chapel, Houston et Sindbad, Paris, 1988

Édition au format de poche :

© Éditions Albin Michel, S.A., 1997
22, rue Huyghens, 75014 Paris

ISBN : 2-226-09434-2
ISSN : 0755-1835

Sommaire

Avant-propos 9
Introduction 13
I. La Loi et la Voie 77
II. Le terme du voyage 137
III. La science des lettres 165

Notes 283

Avant-propos

En novembre 1984 une lettre du Dr Thompson L. Shannon, executive director *de la Rothko Chapel, m'informait du souci de cette fondation américaine de rendre l'œuvre d'Ibn 'Arabî accessible aux chercheurs et au public cultivé du monde occidental grâce à une série de publications et m'invitait à diriger la réalisation de ce projet. Au premier rang des ouvrages envisagés figurait une « substantielle anthologie réunissant des textes dans lesquels apparaissent les thèmes majeurs de la doctrine d'Ibn 'Arabî ».*

L'une des manières de constituer une telle anthologie consistait à regrouper dans une série ordonnée de rubriques (ontologie, cosmologie, anthropologie, etc.) de courts extraits choisis dans l'ensemble des écrits du Shaykh al-Akbar. Ce n'est pas celle qui a été retenue et cela pour deux raisons. La première est qu'une présentation de ce genre, assurément commode pour le lecteur pressé, ferait voir l'enseignement d'Ibn 'Arabî comme un système — ce qu'il n'est pas (nous nous expliquerons là-dessus dans l'introduction générale). Plusieurs ouvrages — ceux d'Asin Palucios, de 'Afîfî, plus récemment ceux de Corbin, d'Izatsu, de Chittick et, pour les arabisants, le précieux Mu'jam *de Su'âd*

Al-Hakîm — permettent d'ailleurs à qui le souhaite un regard d'ensemble préliminaire sur les traits essentiels de la pensée du maître andalou.

La seconde raison est que, parmi les centaines d'ouvrages dont il est l'auteur, les Futûhât Makkiyya, *dont Ibn 'Arabî acheva la révision à la fin de sa vie, représentent l'état ultime de son enseignement sous sa forme la plus complète : il n'est aucun des multiples aspects de sa métaphysique ou de sa méthode initiatique, tels qu'on les découvre dans l'ensemble de ses traités ou de ses poèmes, qui ne se retrouve exposé là de façon généralement plus explicite et, le plus souvent, en relation avec de très riches indications autobiographiques. Or, paradoxalement, cette œuvre — dont les dimensions, il est vrai, sont intimidantes — n'a été jusqu'ici que fort peu explorée dans les travaux publiés en Occident et seuls quelques rares fragments en sont accessibles en traduction.*

On sera peut-être surpris de constater que la traduction des termes techniques n'est pas uniforme. Cela résulte, pour une part, de la nécessité de respecter chez tous une légitime liberté d'interprétation qu'il eût été absurde de limiter par décret ou par référendum. Mais cette diversité est, quant à l'essentiel, liée à la nature même du style d'un auteur qui use très largement des possibilités que lui offre la polysémie de l'arabe et qui, en l'espace de quelques lignes, n'hésite pas à employer le même mot dans trois ou quatre sens différents : wujûd *peut, dans un seul passage, désigner tantôt l'être* (actus essendi) *et tantôt l'existence, le monde créé ou le fait de trouver.*

On s'étonnera peut-être, d'autre part, de l'espace inhabituel qu'occupent souvent les introductions et les notes. Un ouvrage comme celui-ci n'étant manifeste-

ment pas destiné à de simples curieux que tout apparat critique effraierait mais à des lecteurs que son absence ou sa pauvreté inquiéterait, nous avons voulu offrir à ces derniers un instrument de travail dont ils excuseront certainement la lourdeur : l'œuvre d'Ibn 'Arabî fourmille d'allusions qu'il faut élucider, de références internes ou externes qu'il faut identifier et expliciter, d'apparentes digressions qui ne trouvent leur raison d'être que par relation à des chapitres des Futûhât *non traduits ici ou à d'autres écrits qu'il convient donc de résumer. Les éléments autobiographiques, quand ils apparaissent, sont parfois très succincts et seuls des recoupements permettent de les préciser. Mais, surtout, l'intelligibilité des textes est presque toujours dépendante d'une vue globale de la doctrine que nous ne pouvions présumer chez ceux qui nous liraient. Le cas du chapitre sur la science des lettres, auquel est consacrée la huitième et dernière partie de cette anthologie, est particulièrement exemplaire en ce qu'il posait tous les problèmes évoqués ci-dessus... et quelques autres en supplément : pour quiconque n'est pas parfaitement familier avec la forme des lettres de l'alphabet arabe et leurs valeurs numériques mais aussi avec le lexique technique des grammairiens, des calligraphes, des astrologues et des médecins et avec l'histoire du* 'ilm al-hurûf *dans le monde islamique, la plus soigneuse des traductions resterait impénétrable sans les abondants commentaires de Denis Gril.*

Nous n'avons pas jugé utile, en revanche, de faire précéder ce choix de textes d'une notice sur la vie d'Ibn 'Arabî. Celles que l'on trouve dans la plupart des ouvrages qui sont consacrés au Shaykh al-Akbar sont très lacunaires et comportent presque toujours des erreurs. Le besoin se faisait donc sentir d'une véritable biographie appuyée sur un dépouillement métho-

dique et autant que possible exhaustif des sources. Cette tâche était précisément l'un des objectifs que s'était assigné le « projet Ibn 'Arabî » de la Rothko Chapel. Elle vient d'être conclue avec la publication de la thèse de Madame Claude Addas, à laquelle nous renvoyons donc.

Je mesure mieux que quiconque les imperfections du présent livre. S'il est le fruit d'un travail collectif, il n'en reste pas moins que les décisions, en dernier ressort, ont été les miennes et que je porte donc seul la responsabilité des défauts qu'on pourra lui trouver.

Que mes amis et complices — Denis Gril et mon fils Cyrille — trouvent ici l'expression de ma gratitude pour la confiance qu'ils m'ont faite et le concours qu'ils m'ont accordé. En leur nom je dois dire en terminant notre commune reconnaissance aux administrateurs de la Rothko Chapel et tout particulièrement à Madame Jean de Menil dont l'enthousiasme nous a soutenus sans relâche. En leur nom aussi je remercie Martine Gillet, qui a assuré la révision d'un manuscrit aussi complexe qu'énorme, et Pierre Bernard, éditeur intrépide, qui a bien voulu nous accueillir dans son prestigieux catalogue et a tant fait pour que cet ouvrage ne soit pas indigne du Shaykh al-Akbar, à la mémoire vénérée duquel il est ici dédié.

M. Ch.

UNE INTRODUCTION À LA LECTURE DES FUTÛHÂT MAKKIYYA

Michel Chodkiewicz

Contemple la Maison : pour les cœurs sanctifiés sa lumière brille à découvert
Ils la regardent par Dieu, sans voile, et son auguste et sublime secret leur apparaît.

Futûhât, I, 47

L'essentiel de ce que renferme cet ouvrage est constitué de ce que Dieu m'a révélé lorsque j'accomplissais les tournées rituelles autour de Sa noble Maison ou lorsqu'assis dans l'enceinte sacrée je la contemplais.

Futûhât, I, 10

Lorsqu'il arrive pour la première fois à La Mecque en 598/1202 et accomplit les tournées rituelles du pèlerin autour de cette Ka'ba qui est le « cœur de l'univers » *(qalb al-wujûd)* [1], Ibn 'Arabî est âgé de trente-huit années lunaires. Il a quitté sans retour cet occident de l'Islam qu'il a sillonné en tous sens au long de sa jeunesse. Sa décision de partir vers l'Orient remonte, semble-t-il, à 595/1198 : il parcourt alors son Andalousie natale, visitant pour leur faire ses adieux les maîtres qu'il y a connus. De l'année 596, étrangement, nous ne savons rien : elle n'est mentionnée nulle part dans ses écrits et l'on peut seulement conjecturer qu'elle fut une période de retraite. En 597/1200, c'est au Maghreb qu'il se trouve : à Salé, où il prend congé d'un autre de ses maîtres [2], à Marrakech où, lors d'une vision, il reçoit l'ordre de choisir comme compagnon de route un certain Muhammad al-Hassâr qu'il rencontre effectivement à Fès quelque temps plus tard [3] ; à Bougie où, dans une autre vision, il célèbre ses noces avec les étoiles du ciel et les lettres de l'alphabet [4] ; à Tunis enfin où il va demeurer neuf mois. C'est là qu'il avait fait, lors d'un précédent voyage en 590/1194, la connaissance du shaykh Abd al-Azîz Mahdawî [5]. Il

s'installe de nouveau auprès de lui et c'est à son intention que bientôt, à La Mecque, il entreprendra la rédaction des *Futûhât* et écrira le *Rûh al-quds*.

De Tunis, Ibn 'Arabî gagne Le Caire, où règne la famine[6], puis Hébron, où il visite le tombeau d'Abraham, et Jérusalem, où il prie dans la Mosquée Al-Aqsâ[7]. Il part enfin, à pied, vers La Mecque *(wa mashaytu ilâ Makka)*[8] où il parvient, après une halte à Médine, à temps pour le Pèlerinage qui, cette année-là, se situe à la fin du mois d'août. Il y restera jusqu'à la fin de 600/1204. Ce long séjour va être marqué par une série d'événements spirituels majeurs — de *futûhât*, un mot que l'on peut traduire par « conquêtes », « ouvertures », « illuminations » — qui seront consignés dans l'ouvrage qui porte ce titre. Mais Ibn 'Arabî s'est préparé depuis longtemps à recueillir les « secrets de la Ka'ba ». C'est dès son adolescence qu'il s'est engagé dans la Voie, sous la seule direction surnaturelle de trois prophètes : Jésus, Moïse et Muhammad. Lorsque, vers sa quinzième année, il rencontre Averroès — nous reviendrons sur cet épisode — il a déjà manifesté des dons exceptionnels qui ont inspiré au philosophe le désir de faire sa connaissance. Il a vingt ans quand, après ce cheminement solitaire, il commence à fréquenter les maîtres andalous dont le *Rûh al-quds* dira la sainteté exemplaire. Mais ce disciple respectueux est aussi, paradoxalement, le maître de ses maîtres : charismes, visions, ravissements extatiques, infusions de la Sagesse divine le désignent très tôt comme voué à un destin singulier. Dès 586/1190, à Cordoue, il a reçu, parmi tous les prophètes rassemblés, l'annonce de la fonction qui sera la sienne, celle de « Sceau de la sainteté muhammadienne »[9]. En 597/1200, dans le village d'Igisil, sur la route qui conduit de Salé à Marrakech, il a accédé à la « station

de la Proximité » *(maqâm al-qurba)* ultime degré de la hiérarchie des saints [10]. Le magistère doctrinal dont les *Futûhât Makkiyya*, qu'il va commencer d'écrire peu après son arrivée à La Mecque, sont l'expression la plus ample s'est déjà affirmé à maintes reprises : quand il quitte Tunis, celui que l'on ne nomme pas encore *al-Shaykh al-Akbar*, « le plus grand des Maîtres », est l'auteur de près de soixante ouvrages [11]. Certains ne sont que de courts traités de quelques pages mais plusieurs sont de véritables livres. Cette abondance peut surprendre. Elle trouvera son explication dans les indications que nous apporterons bientôt sur la manière dont Ibn 'Arabî rédige ses écrits. Retenons dès à présent les précisions qu'il fournit lui-même sur la rédaction de deux œuvres importantes appartenant à cette période : les *Tadbîrat ilâhiyya* ont été écrites en quatre jours [12] et les *Mawâqi' al-nujûm* en onze jours [13].

Arrivé à La Mecque à la fin de 598, Ibn 'Arabî entreprend presque aussitôt la rédaction des *Futûhât*. Lorsque s'achève l'année 599, il a écrit tout ce qui correspond, dans l'édition de 1329 à laquelle nous nous référerons désormais sauf mention contraire, aux 84 premières pages du premier volume, exception faite des pages 38 à 47 qu'il insérera ultérieurement dans son livre. Compte tenu de la densité du texte imprimé, cela représente déjà un fort volume. Mais ce travail, mené parallèlement à la composition d'autres ouvrages, interrompu par de fréquents voyages à travers le Proche-Orient jusqu'en 620, date de l'installation définitive d'Ibn 'Arabî à Damas, ne sera achevé qu'au mois de *safar* 629 (décembre 1231), comme l'atteste le colophon de cette version initiale [14]. Le manuscrit autographe, que le Shaykh al-Akbar avait légué à son fils Muhammad [15] est apparemment perdu et la plus

ancienne copie que nous possédons de cette première rédaction date de 683.

En 632, Ibn 'Arabî décide de réviser le texte des *Futûhât* et commence à travailler à une seconde rédaction qu'il termine, tout entière écrite de sa propre main, le mercredi 24 du mois de *rabî' al-awwal* 636/1238, deux ans avant sa mort. Les trente-sept volumes du manuscrit autographe sont dédiés à son disciple Sadr al-Dîn Qûnawî (ob. 672/1274) qui les constitue en fondation pieuse *(waqf)*. Conservés de génération en génération dans la bibliothèque de la *zâwiya* de Qûnawî à Konya jusqu'au début du XX^e^ siècle, ils ont été transférés à Istanbul [16] lorsque le gouvernement turc décida la confiscation des *awqâf*, et servent de base à l'édition critique établie par Osman Yahia, dont la publication est en cours depuis 1972.

Trois éditions avaient précédé celle-là. La première, publiée au Caire en 1274/1857-1858 [17] fut réalisée à l'initiative de l'Émir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî et financée par lui. La deuxième, datée de 1293/1876, au Caire également, se réfère à la précédente mais l'éditeur annonce qu'il l'a corrigée en s'appuyant sur un manuscrit qui avait été annoté par le Shaykh 'Abd al-Ghânî al-Nâbulusî (ob. 1143/1731) [18]. Cette édition, comme le révèlent diverses particularités du texte et comme le confirme l'excipit [19], est faite à partir de la *première* rédaction des *Futûhât*. La troisième édition enfin, elle aussi parue au Caire en 1329/1911, est basée sur la *deuxième* rédaction de l'ouvrage [20].

« *J'en jure par Dieu : je n'ai pas écrit une seule lettre de ce livre autrement que sous l'effet d'une dictée divine* (imlâ' ilâhî), *d'une projection seigneuriale* (ilqâ' rabbânî), *d'une insufflation spirituelle* (nafath ruhânî) *au cœur de mon être* [21]. *Je ne dis rien, je n'énonce aucun jugement qui ne procède d'une insuf-*

flation de l'Esprit divin en mon cœur »[22]. Ces affirmations — il y en a beaucoup d'autres semblables — Ibn 'Arabî ne les formule pas seulement à propos des *Futûhât* ; elles s'appliquent, dit-il, à l'ensemble de son œuvre : « *Ni ce livre que voici ni mes autres ouvrages ne sont composés à la manière des livres ordinaires et je ne les écris pas selon la méthode habituelle des auteurs* »[23]. Un écrivain, lorsqu'il écrit, obéit à ses propres choix. Ibn 'Arabî, lui, n'est pas maître de son œuvre : il n'est, explique-t-il dans la suite du passage que nous venons de citer, qu'un « *cœur prosterné devant la porte de la Présence divine* » « *indigent* » « *vide de toute science* ». Il transcrit (sans aucun brouillon, précise-t-il)[24] ce qui lui vient de cette Présence. Cette parfaite soumission à l'inspiration l'amène parfois, convient-il, à violer les règles du discours en associant des choses qui n'ont, rationnellement, aucun rapport entre elles, voire à aborder sur ordre un sujet dont il n'a aucune connaissance préalable. Abordant le problème des « statuts légaux » *(ahkâm al-shar')*, il déclare par exemple : « *Je n'ai pas choisi cet ordre d'exposition de mon propre gré ; s'il devait être déterminé par le raisonnement, la place de ce chapitre ne serait pas ici* » ; et il ne craint pas de comparer les *non sequitur* si fréquents dans ses écrits à ces brusques ruptures de sens que l'on observe dans le Livre sacré, citant à ce propos le cas des versets coraniques 2 : 236-241 où se succèdent dans un apparent désordre le thème de la répudiation, celui de la prière, celui de l'héritage puis, de nouveau, celui de la répudiation. Que l'on admette ou non l'authenticité de l'inspiration du Shaykh al-Akbar, il faut se résigner à ces brusques écarts, à ces résurgences inattendues, à la dissémination, qu'on pourrait croire aléatoire, des éclats de l'unique vérité dont il se sent porteur. C'est ainsi qu'il écrit

et c'est ainsi qu'il doit être lu : toute volonté de systématiser son enseignement — certains disciples bien intentionnés n'ont pas manqué d'en tenter l'expérience, suivis plus tard par les spécialistes occidentaux — lui impose un ordre factice et en détruit la secrète harmonie que seule une lecture docile et patiente peut conduire à découvrir.

L'étude des écrits de jeunesse d'Ibn 'Arabî, ceux de la période maghrébine, démontre à l'évidence que toutes les idées fondamentales de sa doctrine métaphysique et de son enseignement initiatique, tous les thèmes de sa symbolique ne sont pas apparus progressivement mais étaient, dès le départ, présents : lorsqu'il a pris la plume pour la première fois, c'était déjà avec l'autorité d'un maître. Plusieurs opuscules de cette période seront d'ailleurs, comme il le signale lui-même en diverses occasions, repris tels quels ou légèrement modifiés dans les *Futûhât*. D'un certain point de vue, ce dernier ouvrage est donc une somme qui rassemble, précise et ordonne des notions traitées précédemment de façon succincte ou moins synthétique. Le style (qui n'est pas uniforme : il y a, par exemple, des différences marquantes entre la tonalité du tome III de l'édition de 1329 et celle du tome IV) en est généralement plus discursif et — malgré les nombreux poèmes qui figurent dans le texte, en particulier au début des chapitres — moins poétique que celui qui caractérise plusieurs compositions antérieures : il est significatif, à cet égard, de comparer le *Kitâb al-Isrâ' (Le Livre du voyage nocturne)*, écrit en 594/1198 avec le récit qu'Ibn 'Arabî donne également de son « ascension » spirituelle *(mi'râj)* dans le chapitre 367 des *Futûhât*[25]. Il n'en reste pas moins qu'une inspiration nouvelle opère ici, qu'une lumière plus éclatante éclaire un paysage déjà repéré, en met à jour des aspects jusque-là

occultés. La seconde des citations placées en exergue de cette étude explicite avec force la relation précise que le Shaykh al-Akbar établit entre la rédaction de ce livre et son séjour auprès de la Ka'ba. Le titre de l'ouvrage et ses variantes *(Al-Futûh al-Makkiyya, Al-Fath al-Makkî)* soulignent cette relation dont le prologue et le premier chapitre vont expliquer la nature. Bien qu'elles soient *aussi* cela, les *Futûhât* sont pour leur auteur, et il insiste sur ce point dans bien des passages, beaucoup plus qu'une simple récapitulation de ce qu'il a dit en d'autres œuvres.

Matériellement, le manuscrit de la rédaction définitive se présente, nous l'avons dit, sous la forme de trente-sept volumes *(sifr*, pl. *asfâr)* dont chacun est divisé en sept parties *(juz*, pl. *ajzâ')*, soit au total deux-cent cinquante-neuf parties. Mais la structure à prendre en considération est celle que le Shaykh al-Akbar décrit lui-même dans la table des matières *(fihris)* placée à la fin du prologue[26] et qui, si elle a bien été rédigée, comme cela semble le cas, dès 599, montre que le plan du livre qu'il n'achèvera que trente ans plus tard lui est déjà donné par les « illuminations mecquoises » qui en déterminent le contenu. Ordre inspiré, c'est donc aussi un ordre intangible et, de fait, il sera respecté de bout en bout[27].

Ce *fihris* répartit les cinq-cent soixante chapitres des *Futûhât* en six sections *(fasl*, pl. *fusûl)*[28], elles-mêmes précédées d'un prologue *(khutba)* et d'une introduction *(muqaddima)*. La première section *(fasl al-ma'ârif)*, qui comprend soixante-treize chapitres, et sur laquelle nous reviendrons plus loin, est consacrée aux « connaissances » : entendons qu'elle expose l'essentiel des données métaphysiques et cosmologiques qui constituent à la fois le point de départ et le but d'un itinéraire spirituel dont elle expose à grands traits les modalités

et les degrés[29]. La deuxième section[30] traite en cent seize chapitres des *mu'âmalât*, des « comportements ». Des séquences binaires de chapitres y analysent, entre autres, le « repentir » *(tawba)* et « l'abandon du repentir », l'« invocation » *(dhikr)* et l'« abandon de l'invocation », la « sincérité » *(sidq)* et l'« abandon de la sincérité », la « certitude » *(yaqîn)* et l'« abandon de la certitude », l'« abandon » y étant chaque fois montré, paradoxalement, comme représentant un dépassement de ce qui est abandonné en dépit du caractère initiatiquement positif des « stations » *(maqâmât)* ainsi délaissées et dont la nomenclature est traditionnelle dans le *tasawwuf* : chacune d'elles, en effet, implique de quelque manière une trace de dualité et donc une limitation à franchir. Le *dhikr*, par exemple, suppose un invocateur et un Invoqué. L'« abandon du *dhikr* » — qui ne doit évidemment pas être compris ici comme un retour à son contraire, la *ghafla*, l'inattention, ou le *nisyân*, l'oubli de Dieu — annule la distance qui sépare le *dhâhir* du *madhkûr*. L'invocateur et l'Invoqué ne font plus qu'un.

Le lecteur de cette deuxième section y voit déjà se dessiner un complexe réseau de correspondances, qui s'enrichira jusqu'à la dernière page des *Futûhât*, entre les différentes parties du livre : c'est ainsi que les chapitres 146 et 147 (sur la « générosité héroïque », *al-futuwwa*, et son « abandon ») font écho au chapitre 42 de la première section. Un fil invisible relie de même le chapitre 66 sur « les secrets de la Loi sacrée » qui se trouve dans le *fasl al-ma'ârif* et le chapitre 88 sur « les fondements de la Loi sacrée » mais également le chapitre 262, qui appartient, lui, à la troisième section et traite de « la connaissance de la Loi sacrée ». Seule une très longue familiarité avec les *Futûhât* permet de déchiffrer ce subtil entrecroisement de références inter-

nes dont nous donnerons d'autres illustrations, d'identifier et de corréler ces modulations multiples d'un même motif dont chaque traitement isolé ne livre qu'un aspect. L'arbitraire apparent qui préside à cette dissémination peut être éprouvant — et sans doute a-t-il délibérément, que l'on admette ou non la nature inspirée de l'ouvrage, le caractère d'une épreuve : aucun enseignement initiatique n'en saurait faire l'économie. Mais faute de se résigner à être conduit sans refuser les détours les plus déconcertants, les récurrences les plus imprévisibles, on se condamne à ne tirer de la science du Shaykh al-Akbar qu'une géométrie abstraite et mutilée.

Les quatre-vingts chapitres de la troisième section[31] *(fasl al-ahwâl)* ont pour sujet les « états spirituels ». Comme celui de *maqâm*, « station » qui en est le corrélatif, le mot arabe *hâl* (pl. *ahwâl)* appartient au vocabulaire classique du soufisme, où son introduction comme terme technique est attribuée à Dhû l-Nûn al-Misrî (ob. 245/859) et se trouve défini dans tous les grands traités de la littérature du *tasawwuf*[32]. Ibn 'Arabî retient en les affinant ces définitions traditionnelles qui opposent le *hâl*, « octroyé » *(mawhûb)* et instable *(ghayru thâbit)* au *maqâm* qui est « acquis » *(muktasab)* et stable *(thâbit)* en soulignant que la nature fondamentalement impermanente de tout état spirituel peut être masquée par la succession d'états présentant une certaine similitude[33]. Grâce précaire, le *hâl* est aussi une grâce périlleuse ; comme d'autres maîtres avant lui mais peut-être plus nettement encore, l'auteur des *Futûhât* insiste sur ce point : « *C'est l'ignorant qui dit : le saint* (al-walî) *est celui qui a des états spirituels. Car Dieu confère le* hâl *tantôt à ceux qu'Il aime et tantôt à ceux qu'Il n'aime pas. Mais Il ne confère la science qu'à ceux-là seuls qu'Il aime*[34]. »

Autrement dit : c'est la connaissance de Dieu qui est le but de la Voie et non point l'obtention de charismes fugaces que le *walî* authentique, loin de les rechercher, redoute. « *Le parfait, chaque fois que sa station s'élève, son* hâl *décroît*[35]. »

Les *ahwâl*, dont il existe divers dénombrements (cent chez Ansârî, mille chez Ruzbehân Baqlî...) usant de terminologies assez variées peuvent se ramener à une série limitée qui, parce qu'ils appartiennent encore au monde de la dualité, les associe habituellement par couples de contraires : ivresse/sobriété, contraction/dilatation, extinction/permanence. On retrouve ces binômes dans la troisième section des *Futûhât* (union/séparation, proximité/éloignement, etc.), insérés dans une typologie aussi ample que profonde. Mais on y découvre aussi un très long chapitre[36] sur le souffle *(nafas)* qui, entre autres correspondances, reprend un thème énoncé dans le chapitre 15 et fait apparaître, à propos des Noms divins, des notions que l'on verra resurgir deux mille pages plus loin dans le chapitre 558. De même encore la signification du *qâb qawsayn* (« la distance de deux arcs », expression coranique qui se rapporte à l'ascension du Prophète ; *cf.* Cor. 53 : 9), envisagée ici dans le chapitre 260 va-t-elle être traitée de nouveau sous d'autres aspects dans une section ultérieure[37].

La quatrième section, le *fasl al-manâzil*, dont les chapitres, comme les sourates du Coran auxquelles ils correspondent en ordre inverse, sont au nombre de cent quatorze[38], est consacrée aux *demeures spirituelles*. Le mot *manzil* (sing. de *manâzil)* désigne (conformément à l'étymologie) « *le lieu dans lequel Dieu* descend *vers toi ou dans lequel tu* descends *sur Lui* ('alayhi) »[39]. À chaque acte d'adoration, précise Ibn 'Arabî, correspondent d'une part un effet produit dans l'être de l'adora-

teur par l'état *(hâl)* que cet acte a engendré et, d'autre part, un effet *in divinis* produit par la station *(maqâm)* à laquelle cet acte se rattache. C'est cela qu'on appelle *manzil*[40]. À cette section appartiennent des pages capitales : celles du chapitre 366 sur « les ministres du Mahdî qui apparaîtra à la fin des temps » ; celles où, dans le chapitre 367 déjà cité, le Shaykh al-Akban fait le récit de son *mi'râj* ; celle du vaste chapitre 371, qu'accompagnent plusieurs schémas de l'auteur, et qui est un exposé magistral de sa cosmologie.

La section suivante est celle des *munâzalât*[41]. Ce dernier terme, construit sur un schème qui exprime l'idée de réciprocité, s'applique à la « rencontre à mi-chemin » entre Dieu et l'homme au point exact où se rejoignent la « descente » divine et la « montée » de la créature[42]. Cette descente, qui ne saurait affecter la transcendance absolue de l'Essence, est proprement une théophanie et, rigoureusement parlant, la rencontre dont il s'agit est donc pour l'homme celle d'un Nom divin[43]. Deux des chapitres les plus caractéristiques de cette partie des *Futûhât*, parmi les soixante-dix-huit que comprend ce *fasl*, sont ceux (chapitres 427 et 439) qui ont pour sujet le *qâb qawsayn* déjà abordé, nous l'avons vu, dans le *fasl al-ahwâl*. Il n'y a là nulle redondance, en dépit des apparences : le chapitre 260 était axé sur les moyens qui conduisent la créature à « réaliser » la proximité divine ; le chapitre 427 envisage plus particulièrement cette proximité en tant qu'elle concerne le cas du Prophète lui-même et le chapitre 439 en tant qu'elle s'applique au cas des *wârithûn*, des « héritiers » c'est-à-dire des saints *(awliyâ')*[44]. Chacune des *munâzalât* successivement considérées est caractérisée par une phrase emblématique, souvent d'origine coranique ou empruntée à un *hadîth qudsî*, qui en définit la nature et le statut : *celui*

qui M'a vu, celui-là ne M'a pas vu ; celui qui s'abaisse devant Ma Majesté, Je descends vers lui ; si tu occupais auprès des créatures la place que tu occupes auprès de Moi, ce n'est pas Moi qu'ils adoreraient ; c'est ta perplexité (hayra ; nous reviendrons sur ce mot) *qui t'a conduit jusqu'à Moi.*

Le *fasl al-maqâmât*, la « section des stations [spirituelles] » s'étend sur la quasi-totalité du quatrième volume[45] et comporte quatre-vingt-dix-neuf chapitres, nombre identique à celui des Noms divins dans les listes traditionnelles. Nous avons mentionné plus haut le sens général du mot *maqâm*. Quelques indications complémentaires s'imposent. Une remarque figurant dans le commentaire qu'Ibn 'Arabî a composé de son *Tarjumân al-ashwâq* (« L'interprète des désirs ») mérite d'être signalée en ce qui touche la réalité des « stations » : « *Les* maqâmât, écrit-il, *n'ont d'existence que par l'existence de celui qui s'y tient* (al-muqîm) »[46]. La conception commune d'une « échelle » des stations existant par elle-même et disponible pour quiconque entreprend de gravir les degrés de la montée vers Dieu est donc impropre : les barreaux de l'échelle n'apparaissent qu'au moment où l'aspirant y pose le pied et leur répartition se conforme aux prédispositions *(isti'dâdât)* de chaque être ; ce qui explique que, d'un auteur à l'autre, la hiérarchie et le nombre des stations puissent présenter des différences considérables. D'autre part, « *le parcours des* maqâmât *ne consiste pas à laisser derrière soi le* maqâm [précédent pour atteindre le suivant] *mais à obtenir quelque chose qui lui est supérieur sans quitter cette station en laquelle tu te trouvais déjà. Il consiste à "aller vers"* et non à "*partir de*" (fa huwa intiqâl ilâ kadhâ lâ min kadhâ)[47]. » Il en résulte que tout possesseur d'un *maqâm* possède éminemment les *maqâmât* antérieurs. Enfin et surtout,

comme le souligne aussi le passage déjà cité du commentaire du *Tarjumân*, le « cœur parfait muhammadien » — celui des *awliyâ'* qui ont recueilli la plénitude de l'héritage prophétique — est « affranchi de l'enchaînement des *maqâmât ('an al-taqyîd bi l-maqâmât)* ». Il s'agit là d'un leitmotiv qui parcourt l'œuvre akbarienne tout entière[48], le plus souvent en référence au verset coranique 33 : 13 *(Lâ maqâma lakum)* qui est cité dans les premières lignes de ce *fasl* : au terme de l'ascension, il n'y a plus de *muqîm* et, dès lors, il n'y a plus de *maqâm*.

À chaque station correspondent un état *(hâl)* et une science *('ilm)*, ou plutôt un ensemble de sciences spirituelles. On peut éprouver l'état caractéristique d'une station sans avoir atteint cette dernière et, inversement, on peut atteindre une station sans éprouver le *hâl* qui lui est propre. Seul le *'ilm* importe au véritable *sâlik* (« voyageur »), nomade céleste que la tentation des jouissances spirituelles ne saurait détourner de son but. Mais le *'ilm* lui-même doit être dépassé : lui succède, chez celui que les stations n'enferment plus, la *hayra* — la perplexité, stupéfaction éblouie, nescience qui transcende toute science comme l'Essence divine transcende toute perfection[49].

Une large part de cette section des *Futûhât* est dévolue aux « pôles » *(aqtâb*, sing, *qutb)*, terme qui, *stricto sensu*, désigne ceux des *awliyâ* qui assument la plus haute fonction de la hiérarchie initiatique[50] mais s'applique, *lato sensu*, à tout être qui occupe une position axiale par rapport à une station déterminée dont il représente la possession plénière (par exemple, dit Ibn 'Arabî, la « station de l'abandon confiant à Dieu », *maqâm al-tawakkul*, dont le pôle, à son époque, était son maître Abdallâh al-Mawrûrî)[51] ou par rapport à une communauté précise ; car il n'est pas de lieu sur

cette terre, qu'il soit peuplé de croyants ou de mécréants, « *où ne se trouve un saint par la présence duquel Dieu le préserve* »[52]. Un chapitre est d'abord réservé aux douze *aqtâb* (au sens restreint de ce mot) *autour desquels tourne l'univers*, c'est-à-dire aux douze types spirituels — chacun caractérisé par sa relation particulière avec une sourate du Coran et avec un prophète dont il est l'héritier — auxquels se ramène la diversité des Pôles successifs de la communauté muhammadienne. Quatre-vingt-douze autres chapitres décrivent ensuite autant d'*aqtâb* (au sens large) dont certains d'ailleurs — tel est le cas d'Abû Madyan — assumèrent aussi la fonction de *qutb* entendue *stricto sensu*, cette longue série ayant pour objet d'illustrer non pas l'ordre ascendant des degrés de la sainteté mais la multiplicité des formes de la réalisation spirituelle symbolisées chaque fois par un *hijjîr* (mode d'invocation caractéristique du *maqâm* considéré) tiré d'un verset coranique[53]. Après un très bref exposé traitant du *Sceau de la sainteté universelle* — Jésus — déjà évoqué à de nombreuses reprises dans les *Futûhât* (notamment dans le premier *fasl* au chapitre 73) et dans d'autres œuvres comme le *Anqâ mughrib*[54] viennent ensuite trois derniers chapitres, chacun s'étendant sur plus de cent pages : le premier, qui développe un thème majeur de la métaphysique akbarienne, concerne les Noms divins, *c'est-à-dire les Présences divines* (al-hadarât al-ilâhiyya) *que réclament et déterminent les statuts des possibles* (ahkâm al-mumkinât), *statuts qui ne sont rien d'autre que des formes apparaissant dans l'Être de Dieu*. Le second, l'un des plus denses de l'ouvrage, est le *bâb al-asrâr* (« chapitre des secrets »), où Ibn 'Arabî déclare résumer l'un après l'autre, en quelques sentences dont la formulation lapidaire est souvent difficile à pénétrer, tous les chapitres précédents.

Le troisième enfin, qui conclut les *Futûhât* est constitué d'un ensemble de conseils pratiques « profitables aussi bien à l'aspirant qu'à celui qui est arrivé *(al-wâsil)* » dont l'apparente simplicité ne doit pas nous abuser : la position qu'occupent ces règles de conduite dans la structure des *Futûhât* invite de toute évidence à en reconnaître l'importance et à en déchiffrer la relation à l'ensemble.

Les *Fusûs al-hikam*, autre œuvre majeure d'Ibn 'Arabî mais assez brève celle-là, ont été commentées par nombre d'auteurs et cela dès la première génération des disciples du Shaykh al-Akbar[55]. Il n'en va pas de même des *Futûhât* : assez rares[56], les commentaires sont en outre extrêmement fragmentaires. La plupart d'entre eux ne portent que sur quelques lignes, voir quelques mots (les huit premiers du texte en particulier), parfois sur un vers (tel celui qui figure au début du prologue) : c'est ainsi qu'Abd al-Karîm al-Jîlî a consacré un traité entier aux deux premières pages environ du *bâb al-asrâr*. Autre exemple plus tardif, celui de l'Émir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, qui, dans son *Kitâb al-Mawâqif (Livre des Haltes)*[57], s'attache à expliciter les sens de plusieurs pages extraites de la *khutba*[58] et des chapitres 6[59], 69[60], 73[61], 76[62] et 373[63] : relative abondance, donc ; mais, en définitive, ces analyses ne portent que sur une quantité de pages très réduite. Sha'rânî, dans deux de ses ouvrages[64], donne une présentation simplifiée (et, sur les points délicats, fort prudente) des principaux sujets abordés dans les *Futûhât* ; mais il se borne en fait à assembler des citations d'Ibn 'Arabî et ne les glose que de façon très sommaire. Aucun de ces commentaires, au surplus, n'a jamais été traduit à notre connaissance dans une langue européenne[65]. L'exploration solitaire des *Futûhât Mak-*

kiyya est, dans ces conditions, aussi hasardeuse que difficile. Nous ne prétendons ni la rendre aisée, ni en désamorcer tous les pièges. Du moins voudrions-nous, dans cette introduction à la *lecture* des *Futûhât* (et non aux *Futûhât* elles-mêmes) indiquer quelques points cardinaux dont le repérage peut éviter à celui qui s'y engage une *hayra* qui n'a de commun que le nom avec la docte ignorance des *awliyâ'*.

Nous avons dit l'importance, en volume et en substance, du *fasl al-ma'ârif*. Ces neuf cents pages constituent en quelque sorte une longue *muqaddima* : à la fois préambule du livre, établissant le cadre dans lequel vont venir s'inscrire les développements ultérieurs, et prélude au voyage, instruisant le pèlerin sur la route à suivre et sur le but à atteindre. C'est dans cette section initiale qu'il convient de chercher les clefs qui pourront permettre le décryptage de l'ouvrage tout entier. C'est donc sur elle, et particulièrement sur ses premiers chapitres, que va porter notre attention. Notre propos, cependant, n'est pas de donner un résumé qui en ordonnerait logiquement les concepts et les symboles. Le *quomodo* importe ici autant que le *quid*. C'est par conséquent à déceler l'émergence initiale des thèmes, à observer la manière dont les fils de la trame et ceux de la chaîne s'entrecroisent que nous nous attacherons ici.

Tout auteur musulman commence traditionnellement ses écrits par une doxologie *(khutba)* en deux parties : louange à Dieu *(tahmîd)* et prière sur le Prophète *(tasliya)*. Cette figure obligée peut se limiter à de courtes phrases ou se déployer dans une scintillante pyrotechnie de prose rimée souvent plus sonore que riche de contenu. Tel n'est pas le cas chez le Shaykh al-Akbar dont les doxologies sont déjà en elles-mêmes des énoncés doctrinaux qui méritent une longue médi-

tation. Celle des *Futûhât* en est un exemple significatif et présente de plus la singularité d'évoquer de façon précise un événement considérable de la vie de son auteur. Ce n'est pas un hasard si, comme nous l'avons signalé, les huit premiers mots (sur l'interprétation desquels Ibn 'Arabî ne revient que beaucoup plus loin, dans le deuxième *fasl)* [66] ont suscité une bonne part des commentaires [67]. La limpidité de leur surface est trompeuse.

Al-hamdu li-Llâh al-ladhî awjada l-ashiyâ' 'an 'adam wa 'addamahu : pour quiconque est familier avec l'enseignement akbarien la formule *al-hamdu li-Llâh* (littéralement : « La louange appartient à Dieu ») ne signifie pas seulement que la louange revient de droit à Dieu mais qu'elle ne procède en fait que de Lui, qu'Il est à la fois le Louangeur *(al-hâmid)* et le Louangé *(al-mahmûd)* : « Nul ne loue Dieu, si ce n'est Dieu lui-même » *(Lâ hâmida li-Llâh illâ huwa)*, déclare Ibn 'Arabî dans son commentaire de la *Fâtiha*, au chapitre 5 des *Futûhât*. Dans le chapitre 350, où il traite des *hujub* (les « voiles » : c'est-à-dire les créatures elles-mêmes en tant qu'elles occultent l'omniprésence divine), il décrit d'ailleurs la demeure spirituelle *(manzil)* dans laquelle on reçoit la connaissance de cette « louange de Dieu par Dieu ». À propos de ces deux premiers mots de la *khutba*, l'Émir 'Abd al-Qâdir, s'inspirant du même passage du chapitre 5, distingue trois catégories d'êtres : les croyants ordinaires qui louent Dieu « par eux-mêmes » *(bi-anfusihim)*, l'élite qui loue Dieu « par Dieu » *(bi-Llâh)* et l'élite de l'élite dont la louange « appartient à Dieu » *(li-Llâh)* car les hommes de cette catégorie savent que c'est Dieu qui par leur bouche s'adresse à lui-même. Les hommes du *lâm* (lettre initiale de la particule *li)* sont donc supérieurs aux hommes du *bâ* (lettre initiale de

la particule *bi*) car le *bi* implique la subsistance du louangeur alors que le *li* implique son extinction. *Al-ladhî awjada l-ashiyâ'* peut se traduire par « qui a existencié les choses ». Mais *shay'*, « chose », singulier de *ashiyâ'* désigne indifféremment dans la terminologie akbarienne ce qui est existant *(mawjûd)* ou inexistant *(ma'dûm)*. Qu'en est-il ici ? Les références scripturaires, sous-jacentes à tout exposé doctrinal chez le Shaykh al-Akbar, sont apparemment contradictoires. D'un côté, le verset 19 : 8 affirme : « *Nous t'avons créé alors que tu n'étais rien* » *(lam taku shay'an* ; littéralement : « *que tu n'étais pas une chose* ») ; de l'autre, huit versets (2 : 114 ; 3 : 47 ; 3 : 59 ; 6 : 73 ; 16 : 40 ; 19 : 35 ; 36 : 82 ; 40 : 68) déclarent que, lorsque Dieu veut qu'une chose soit, « *Il lui dit : Sois ! et elle est.* » Or Ibn 'Arabî, lorsqu'il commente ces derniers versets[68], ne manque pas de souligner qu'ils impliquent que cette « chose » n'était pas pur néant puisque la parole divine s'adresse à elle et qu'elle entend. Le premier verset que nous avons cité, en revanche, suppose l'existenciation de quelque chose qui n'existait sous aucun rapport ; et c'est ce point de vue qui semble l'emporter dans la phrase initiale de la *khutba*, interprétation que renforcent les mots suivants : « *'an 'adam wa 'addamahu* », l'ensemble se traduisant alors : « *La louange appartient à Dieu qui a existencié les choses d'un néant et a anéanti le néant* », formulation de la création *ex nihilo* à laquelle les représentants de l'exotérisme islamique ne peuvent trouver à redire. Plusieurs des phrases suivantes, toutefois, ne sont compatibles avec celle-ci que si l'on prend en considération dans sa totalité la doctrine métaphysique qui ne figure qu'en germe dans ce passage mais s'exprimera ultérieurement de manière explicite. La notion clé est ici celle de *thubût* (immutabilité) qui dans le

lexique technique akbarien désigne l'état des *a'yân thâbita*, des « haeccéités éternelles ». Le *thubût*, c'est le mode de présence des possibles dans la science divine. Ils n'« existent » pas : ils ne sont réels que pour Dieu, pas pour eux-mêmes *(mawjûda li-Llâh ghayru mawjûda li-anfusiha)* [69]. Mais ils ont une prédisposition *(isti'dâd)* à être « revêtus » de l'existence. La présence de ces possibles — de ces « choses » — dans la science divine est éternelle comme cette science elle-même car Dieu n'est pas « devenu » *Al-'Alîm*, le Savant : Il l'est de toute éternité et à jamais.

La notion de *thubût* semble néanmoins ne pas régler tous les problèmes de conciliation avec le Livre révélé : le verset 76 : 1, par exemple, évoque ce « moment de l'éternité » (*hînun min al-dahr* ; notre traduction de *dahr* tient compte de l'interprétation akbarienne de ce mot, qui est aussi un Nom divin) [70] où l'homme « n'était pas une chose présente à la mémoire » *(lam yakun shay'an madhkûran)* — autrement dit : où il n'était pas *ma'lûman*, « connu » [71]. La métaphysique akbarienne, là encore, résout cette difficulté — et par là même la contradiction entre ce passage du Coran et tous les versets qui affirment l'omniscience divine : ce « moment », qui n'a sa place dans aucune chronologie, correspond à un degré ontologique, celui de la *ahadiyya*, de la pure Unité de l'Essence absolument indéterminée. Du point de vue de ce degré, les « choses » ne sont rien et c'est donc *ex nihilo* qu'elles ont été existenciées. C'est au degré ontologiquement postérieur (et sans qu'il y ait, de l'un à l'autre, un ordre de succession temporel), celui de la *wâhidiyya* ou *wahdâniyya* (l'Unicité), qu'apparaissent, sous l'effet de « l'effusion sanctissime » *(al-fayd al-aqdas)*, ces déterminations *ad intra* que sont les Noms divins et les *a'yân thâbita* qui, en puissance puis en acte, en vertu

de « l'effusion sainte » *(al-fayd al-muqaddas)*, sont les théâtres de leurs épiphanies. « *L'existence du monde après son inexistence, chez notre Maître (Ibn 'Arabî) et chez tous les gens du dévoilement divin*, écrit l'Émir 'Abd al-Qâdir, *désigne la conscience que les* a'yân thâbita *obtiennent d'elles-mêmes et de leurs états et le fait qu'elles deviennent les lieux de manifestation de l'Être vrai* (al-wujûd al-haqq) : *car elles n'acquièrent pas l'être mais seulement la fonction de lieux théophaniques. Quant à Celui qui Se manifeste dans ces lieux de manifestation* (al-zâhir fi hâdhihi l-mazâhir), *c'est l'Être vrai et lui seul, nommé par les noms des possibles et qualifié par leurs attributs*[72]. »

La notion de *thubût*, qui court en filigrane dans ce passage comme l'ont remarqué les commentateurs mais ne sera formulée explicitement que plus tard, permet seule de rendre compte de ce qui va suivre[73] : *Wa awqafa wujûdahâ 'alâ tawajjuh kalimihi li natahaqqaqa bi-dhâlika sirr hudûthihâ wa qidamiha min qidamihi* : « et qui a donné comme point d'appui à leur existence l'orientation vers elles de Ses Paroles afin que nous réalisions par cela le secret de leur adventicité et de leur éternité et distinguions leur éternité de Son éternité ». Les « Paroles divines », que l'on peut comprendre comme les modalités propres à chacune des « choses » de l'ordre (*kun !* « Sois ! ») qui les fait passer de l'état de non-manifestation à l'état manifesté, ce sont aussi plus proprement ici les Noms divins, dont la série est infinie et dont chacun est le « point d'appui » *in divinis (mustanad ilâhî)*[74] d'une chose particulière, sa racine ontologique, sa « raison d'être ». Ibn 'Arabî résume cela en une phrase quelques lignes plus loin : « *À tout serviteur correspond un Nom qui est son seigneur ; il est un corps dont ce Nom est le cœur.* » Mais les choses sont aussi réciproquement la raison

d'être des Noms puisqu'à chaque Nom correspond une chose en laquelle, et en laquelle seule, peut s'accomplir son épiphanie. « Adventices » sous le rapport de leur manifestation *ad extra*, les choses sont sous un autre rapport « éternelles » puisqu'elles s'identifient en fait aux Noms ou aux Paroles divines, *kalimât Allâh*[75], comme Ibn 'Arabî l'affirmera en de multiples occasions en assimilant l'univers à un « grand Coran » *(qur'ân kabîr)*[76]. Le passage que nous commentons insiste toutefois sur la nécessaire distinction entre l'éternité de Dieu et celle des choses : Dieu sait qu'Il est et qu'Il est éternel. Les choses ne savent — en tant qu'*a'yân thâbita* — ni qu'elles sont éternellement, ni même qu'elles sont. De toute éternité objets de la science de Dieu, elles ne deviennent sujets et n'ont conscience d'être qu'à partir du *kun* qui les existencie.

La suite de ce même passage « *et afin que, lors de cette réalisation, nous comprenions ce qu'Il nous a enseigné au sujet du* sidq qadamihi » réclamerait, pour être intelligible, une exégèse du verset 10 : 2 auquel font allusion les deux derniers mots. Retenons cependant que *qadam* signifie littéralement « pied » mais réfère étymologiquement (sa racine est identique à celle de *qidam*, éternité) à l'idée de précédence. Le pied est ce qui soutient une chose et, en ce sens, le « pied véridique » n'est autre que le *mustanad ilâhî*, la réalité essentielle *in divinis* des existants, c'est-à-dire l'ensemble des aspects ou Noms divins dont le déploiement *ad extra* constitue l'univers. Au sens de précédence, il se rapporte au mystère de la prédestination : ceux qui connaissent le secret de ce qui, en eux-mêmes, est adventice et de ce qui est éternel *(qadîm)*, ceux-là savent que tout ce qui leur advient est la manifestation de ce qui était inclus en fait de prédisposition *(isti'dâdât)* dans leur *'ayn thâbita*[77].

Chaque mot de la *khutba* appellerait de longs développements qui n'ont pas leur place ici[78]. Nous ne pouvons que faire entrevoir la densité extrême du texte et signaler que, dès ces premières lignes, des idées fondamentales apparaissent, fût-ce de manière encore discrète. Discrétion relative, d'ailleurs, comme en témoigne un peu plus bas cette formulation sans ambiguïté : « *S'Il S'adresse à Son serviteur, c'est Lui qui est aussi l'ouïe et celui qui écoute ; si* [*le serviteur*] *accomplit ce qu'Il a ordonné, c'est Lui qui est Celui qu'on obéit et celui qui obéit* ». Affirmation aussitôt suivie du célèbre distique *(Al-rabb haqq wa l-'abd haqq...)* qui a indigné Ibn Taymiyya et bien des polémistes après lui : l'auteur y applique en effet le même mot *haqq*, qu'on peut traduire par « Vérité » « Réalité » ou tout simplement « Dieu », au Seigneur et au serviteur. Ce distique se poursuit ainsi : « *Plût au ciel que je sache qui est soumis à l'obligation légale* (al-mukallaf) ! *Si tu dis : c'est le serviteur, le serviteur est sans vie. Si tu dis : c'est le Seigneur, d'où Lui survient l'obligation ?* » Énoncé doublement blasphématoire aux yeux des docteurs de la Loi puisqu'il énonce l'identité du Seigneur et du serviteur *('abd)* et du même coup paraît mettre en cause le fondement même de la Loi sacrée. *Hulûl* (incarnationnisme), *ibâha* (antinomianisme), ces accusations si souvent portées contre le Shaykh al-Akbar trouvent, semble-t-il, aisément leurs preuves dans ce seul bref passage. Et nous n'en sommes encore qu'à la moitié de la première page des quatre gros volumes des *Futûhât*... Une allusion à l'écho *(al-sadâ)* prolonge en mode symbolique ce qui vient d'être dit. Ailleurs dans l'ouvrage — mais aussi, notamment, au début des *Fusûs*[79] — Ibn 'Arabî aura recours à un symbole analogue, celui du miroir qui renvoie un écho optique comme le retour de l'écho est

un reflet acoustique : Dieu se voit dans le miroir de l'homme et, inversement, l'homme, s'il dissipe l'illusion de son autonomie ontologique, découvre qu'il n'est rien de plus qu'une réflexion dans le miroir de la Réalité divine. D'où le paradoxe de la Loi : « *Je Lui rends grâce avec la gratitude de celui qui réalise que c'est par l'obligation légale* (al-taklîf) *que devient manifeste le Nom* Al-Ma'bûd (équivalent de *Al-Rabb*, le Suzerain, le Seigneur) *et que c'est par ce que recouvre la formule "Il n'y a de force et de puissance que par Dieu" qu'est manifestée la Générosité* (al-jûd). *Car si le paradis était la récompense de tes actes, comment pourrait-on parler de Générosité ?* » Le Seigneur *(rabb, ma'bûd)* n'existe comme tel que s'il y a un serviteur *('abd)* soumis à Son ordre. La Loi est donc nécessaire. Mais, comme l'affirme le Coran dans le verset 37 : 96, « *Dieu vous a créés — vous et ce que vous faites* », l'acte d'obéissance du *'abd* ne lui appartient qu'en apparence. La récompense promise au serviteur obéissant n'est pas une rétribution mais un don.

Les notions ainsi résumées ne représentent toutefois, il faut y insister, qu'un aspect de la doctrine du Shaykh al-Akbar, dont l'enseignement est autrement complexe. Le problème, classique en théologie musulmane, de « l'attribution des actes » sera ultérieurement considéré sous d'autres points de vue [80] ; et la notion d'« unicité de l'Être » *(wahdat al-wujûd*, terme technique que, pour sa part, Ibn 'Arabî n'emploie pas) [81], ne saurait, sous peine d'être comprise de manière extrêmement réductrice, s'analyser sur la base des seules indications qui précèdent. L'auteur des *Futûhât*, nous allons le constater, met lui-même en garde le lecteur qui croirait trop tôt embrasser une science spirituelle qui est « un océan sans rivage ».

La seconde partie des doxologies traditionnelles en Islam est obligatoirement consacrée à ce qu'on appelle communément la « prière sur le Prophète » et consiste à demander pour lui, sa famille et ses compagnons, la bénédiction divine et la Paix *(al-salâm)*. Dans la *khutba* des *Futûhât*, cette eulogie revêt un caractère inhabituel puisqu'elle s'ouvre sur le récit d'un événement visionnaire qui se situe au début du séjour d'Ibn 'Arabî à La Mecque. Nous avons ailleurs commenté ce texte qui, selon l'expression de Michel Vâlsan, relate « *l'investiture du Shaykh al-Akbar au Centre suprême* » et sa consécration dans la fonction de « *Sceau de la sainteté muhammadienne* »[82], c'est-à-dire d'héritier intégral de la *walâya* (sainteté) qui constitue l'aspect intérieur du Prophète, chez qui la fonction proprement prophétique *(al-nubuwwa)* ne représente que l'aspect extérieur. S'adressant à Ibn 'Arabî, le Prophète — ou plutôt la Réalité muhammadienne *(al-haqîqa al-muhammadiyya)* dont Muhammad est l'ultime et parfaite manifestation dans l'histoire — l'invite à parler : « *Célèbre la louange de Celui qui m'a envoyé et la mienne. Car en toi il y a une parcelle de moi qui ne peut plus supporter d'être loin de moi et qui gouverne ta réalité intime.* » Le mot que nous avons traduit par « parcelle » signifie proprement un cheveu ou un poil et Ibn 'Arabî l'emploie en d'autres occasions[83] pour symboliser sa relation au Prophète : si éminent que soit son propre degré spirituel, si universel que soit le rôle qu'il revendique de source de toute sainteté[84], le Shaykh al-Akbar ne se considère clairement que comme un substitut *(nâ'ib)* de la Réalité muhammadienne qui est invisiblement le seul véritable Sceau.

Après un panégyrique en vers de la *haqîqa muhammadiyya*, dont le caractère primordial (elle est désignée comme *al-asl al-karîm*, le « noble principe » de la

création) est affirmé[85], figure une description en langage symbolique du processus cosmologique depuis le Calame (équivalent de l'Intellect premier, *al-'aql al-awwal*) jusqu'à l'homme, finalité de la création, processus dont la consommation s'achève avec l'apparition définitive de la Réalité muhammadienne dans le Temps de l'histoire en la personne du Prophète.

La *khutba* stricto sensu est suivie du poème qui dédie l'ouvrage au shaykh 'Abd al-Azîz Mahdawî et constitue avec elle l'ensemble du prologue. On relèvera dans ces vers, comme dans le passage en prose qui se trouve immédiatement après, la mention de personnages — Abû Abdallâh al-Murâbit[86], Abû Muhammad al-Jarrâh[87] — que l'on rencontre en d'autres œuvres d'Ibn 'Arabî et surtout celle de Badr al-Habashi[88] qui fut pendant vingt-trois ans le compagnon du Shaykh al-Akbar. Plusieurs indications dans le poème évoquent le statut initiatique exceptionnel de ces hommes mais aussi (onzième vers de la page 9) celui d'Ibn 'Arabî lui-même, qui affirme là sans équivoque qu'il n'aura pas de successeur : précision à retenir car elle confirme celles qu'on trouve en divers endroits du *corpus* akbarien et d'où l'on peut conclure que la fonction de Sceau de la sainteté muhammadienne n'est pas transmissible. Cela, nul n'est obligé de l'admettre. Du moins conviendrait-il de ne pas attribuer à Ibn 'Arabî sur ce point une autre position que la sienne[89].

À ce poème en succède un autre qui figure déjà dans le *Kitâb al-isrâ'*[90], le premier en date, semble-t-il, des différents récits que donne l'auteur de son ascension spirituelle, de ciel en ciel, jusqu'à la Présence divine. Le vers initial souvent glosé est une affirmation abrupte : « *Je suis le Coran et les Sept redoublés* » (les « Sept redoublés », expression coranique empruntée au

verset 15 : 87, désignant, selon l'interprétation la plus courante, la *Fâtiha*, la sourate liminaire du Coran, qui comprend sept versets). « *Le Coran est aux autres Livres et Feuillets révélés ce que l'homme est à l'univers car il contient tous les Livres et l'homme contient l'univers ; ils sont donc frères* », explique Ibn 'Arabî dans le chapitre 325 des *Futûhât*. Il s'agit ici, bien entendu, de l'Homme parfait *(al-insân al-kâmil)*, qui n'est pas seulement un « abrégé du monde », un microcosme, mais rassemble en sa nature les réalités divines *(al-haqâ'iq al-haqqiyya)* et les réalités créaturelles *(al-haqâ'iq al-khalqiyya)*. Dans un autre de ses écrits, le *Kitâb al-isfâr*, le Shaykh al-Akbar déclare de même : « *L'homme universel est le Coran* » *(al-insân al-kullî huwa l-qur'ân)* [91].

Cette citation du *Kitâb al-isrâ'*, importante comme référence à la notion, omniprésente dans les *Futûhât*, d'*insân kâmil*, présente d'autre part, si on la replace dans son contexte initial, un intérêt supplémentaire en ce qu'elle éclaire l'épisode décrit au chapitre I des *Futûhât*, celui qui nous informe sur les circonstances surnaturelles de la rédaction de l'ouvrage. Dans le *Kitâb al-isrâ'*, en effet, ces mêmes vers sont mis dans la bouche d'un être mystérieux que le « voyageur » *(al-sâlik)*, c'est-à-dire Ibn 'Arabî lui-même, rencontre « à la source d'Arîn ». Ce nom d'Arîn s'applique, dans la géographie traditionnelle islamique, à une île ou à une ville mythique située à égale distance des quatre points cardinaux [92]. Il s'agit donc de façon évidente d'une dénomination symbolique du centre spirituel suprême ou encore, dans l'ordre microcosmique, de ce que l'anthropologie sacrée appelle le « cœur » [93]. Le personnage que rencontre le *sâlik* est désigné comme le *fatâ*, mot dont dérive celui de *futuwwa*, déjà entrevu, et qu'on peut traduire par « jeune héros ». Un mot

chargé de réminiscences coraniques puisqu'il est employé dans plusieurs sourates à propos des « sept dormants » (18 : 10, 13), du compagnon de Moïse (18 : 60, 62) et surtout d'Abraham (21 : 60) qui vient de détruire les idoles qu'adorait son peuple. Qushayrî (ob. 445/1054), dans le chapitre de sa célèbre *Risâla*[94], consacré à la *futuwwa*, rapporte une définition du *fatâ* inspirée de l'histoire d'Abraham : « *Le fatâ, c'est celui qui brise l'idole* », et il ajoute aussitôt ce commentaire lapidaire : « *Et l'idole de tout homme, c'est son ego.* » Dans le *Kitâb al-isrâ'*, le *fatâ*, qui apparaît au pèlerin au début de son voyage, est décrit comme « *d'essence spirituelle* » et doté « *d'attributs seigneuriaux* ». Il précise lui-même qu'il a été envoyé pour prescrire à ceux qu'il rencontre « *l'enlèvement des deux sandales* », autre allusion coranique (verset 20 : 12) qui, dans le *tasawwuf* et notamment chez Ibn 'Arabî, est interprétée comme un symbole du dépassement de la dualité[95]. « *Tu es le nuage qui voile ton propre soleil. Connais donc ta réalité essentielle !* » déclare-t-il au voyageur « *Ne comprend mes paroles que celui qui s'élève jusqu'à ma station ! Et ne s'élève jusqu'à ma station que moi-même !* » ajoute-t-il ; après quoi il récite le poème repris dans les *Futûhât*.

« *Où veux-tu que je te conduise ?* » demande-t-il ensuite. « *Je désire atteindre la cité de l'Envoyé, à la recherche de la station radieuse et du Soufre rouge* »[96] réplique le pèlerin. Un vers donne la réponse du *fatâ* :

O toi qui cherches le chemin qui conduit au secret
Reviens sur tes pas : car c'est en toi que se trouve le secret tout entier[97].

Nous reverrons bientôt la figure énigmatique du « jeune héros » dans les *Futûhât*. Mais, après la table des matières qui conclut le prologue, une longue intro-

duction *(muqaddima)* précède encore cette seconde rencontre. Elle est constituée d'un préambule et de trois « professions de foi » *('aqîda*, pl. *'aqâ'id)* dont seule la première figurait dans la rédaction initiale des *Futûhât*. Paradoxalement, le préambule s'ouvre sur une mise en cause de l'utilité de ces formulations du credo car, dit Ibn 'Arabî, pour celui qui est prêt *(al-muta'ahibb)*, elles sont une distraction qui l'écarte de l'essentiel : « *Lorsqu'il s'adonne exclusivement à la retraite et à l'invocation, se vide de toute pensée et s'assied, pauvre, dépourvu de tout, à la porte de son Seigneur* » Dieu l'illumine d'une science surnaturelle. C'est d'ailleurs à la science *('ilm)* qu'est consacré ce préambule.

Ibn 'Arabî y distingue trois degrés : le *'ilm al-'aql*, la science acquise par l'opération de l'intellect, le *'ilm al-ahwâl*, la « science des états », qui ne peut être obtenue que par l'expérience personnelle intime *(dhawq)* et le *'ilm al-asrâr*, la « science des secrets » qui procède de l'insufflation de l'Esprit saint et appartient aux prophètes et aux saints. Une sévère mise en garde s'adresse à ceux qui rejettent ce qu'apporte le *sâhib al-asrâr*, le dépositaire des secrets divins[98], comme à ceux qui le confondent avec le philosophe parce qu'il y a éventuellement coïncidence entre ce qu'énonce celui-ci et ce qu'énonce celui-là : le mode d'accès à la science et le degré de certitude de l'un et de l'autre sont bien différents[99]. Quant à la théologie *(kalâm)*, celui qui s'est préparé à recevoir les théophanies n'en a que faire et récuse ses prétentions à valider ou invalider les croyances. La preuve en est que le commun des fidèles *(al-'âmma)*, dont la foi est saine, ignore le *kalâm* et puise directement sa croyance dans le sens obvie de la Révélation *(min zâhir al-kitâb al-'azîz)*. Les extrêmes se rejoignent donc et le gnostique authentique

(al-'ârif bi-Llâh) est plus proche du simple fidèle que du théologien *(al-mutakallim)* [100].

La première *'aqîda* (pp. 36-38), seule présente, rappelons-le, dans la version primitive du texte, est précisément celle à laquelle tout musulman doit adhérer et n'est d'ailleurs qu'une brève expression des articles fondamentaux du *credo* traditionnel. La deuxième (pp. 38-41), celle des « théologiens », n'est en fait, comme l'auteur le mentionne, qu'un résumé en prose rimée d'un ouvrage de Ghazâlî, *Al-iqtisâd fî l-i'tiqâd* [101]. Elle a la forme d'un dialogue « sous la coupole d'Arîn », donc au centre du monde, entre quatre personnages correspondant aux quatre points cardinaux [102]. La troisième (pp. 41-47), celle de « l'élite » *(ahl al-ikhtisâs)*, constitue une formulation mitigée (entre spéculation et dévoilement spirituel : *bayna l-nazar wa l-kashf)* qui annonce déjà très elliptiquement la métaphysique akbarienne mais s'inscrit dans le cadre de la problématique du *kalâm* tout en critiquant à plusieurs reprises les inconsistances de la position ash'arite [103]. Il faut relever, cependant, une affirmation capitale et répétée (pp. 38 et 47) d'Ibn 'Arabî : la profession de foi de l'« élite de l'élite » *('aqîda khulâsat al-khâssa)* n'est pas à chercher là ni en aucun endroit particulier de l'ouvrage : elle est « *disséminée dans les chapitres de ce livre* » [104].

L'intitulé du premier chapitre, « sur la connaissance de l'Esprit en la nature duquel j'ai puisé ce qui est transcrit dans ce livre... », annonce qu'il va s'agir là de ce que l'on peut considérer comme l'acte de naissance des *Futûhât*. Une naissance qui se situe au lieu précis d'où l'œuvre tire son titre d'« Illuminations de La Mecque » et au moment précis de la seconde rencontre avec le *fatâ*.

Lors de la tournée rituelle, je me dis : comment tournerais-je
Autour de ce qui est incapable de percevoir mon secret,
Autour d'un tas de pierres qui ne comprend pas mes mouvements ?

La fonction, l'existence même de la Ka'ba, « Maison de Dieu » *(Bayt Allâh)*, sont doublement paradoxales : parce que Dieu « *est avec vous où que vous soyez* » (Cor. 57 : 4) et qu'ainsi « *où que vous vous tourniez est la Face de Dieu* » (Cor. 2 : 115), il est dès lors impossible d'assigner un lieu à Sa présence ; et parce que, aussi, selon un *hadîth qudsî* (absent des recueils canoniques mais qu'Ibn 'Arabî, après beaucoup d'autres soufis, considère comme valide), « *Mon ciel et Ma terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient* », et qu'aucun temple ne peut donc révoquer ce privilège exclusif du cœur croyant. « *Corps inerte, insensible et aveugle, privé d'intellect, sourd* », selon une expression qu'Ibn 'Arabî emploie un peu plus loin, la Ka'ba est pourtant « le cœur de l'existence » *(qalb al-wujûd)*. Car, pour l'œil éteint de l'homme déchu, l'univers a perdu son isotropie originelle. En faisant élection d'un lieu pour Sa Maison, en le désignant comme cible à la prière des créatures, comme but à leur marche, comme axe à la giration perpétuelle des pèlerins, Dieu institue pour l'homme un ordre à la mesure de son infirmité. Mais le *'ârif bi-Llâh*, qui voit Dieu en toute chose et reconnaît les signes de Sa présence « *dans les horizons et dans son âme* » (*cf.* Cor. 41 : 53), ne se résigne pas aisément à cette limitation de l'infinité divine, ni à cette prééminence du minéral sur l'homme « vicaire de Dieu ». Le calife 'Umar lui-même a connu cette

révolte, qui n'accepta de baiser la Pierre Noire que pour se conformer à l'exemple du Prophète. Dans un autre passage des *Futûhât*[105], le Shaykh al-Akbar rapporte un dramatique dialogue nocturne entre lui et la Ka'ba qui « retrousse sa robe » et se prépare à se soulever de ses fondations pour l'écraser. Il n'apaisera sa colère qu'en lui dédiant une œuvre à sa louange[106].

Mais, dans l'épisode inaugural que nous analysons, Ibn 'Arabî reçoit aussitôt une réponse surnaturelle à sa question :

Contemple la Maison : pour les cœurs sanctifiés, sa lumière brille à découvert
Ils la regardent par Dieu, sans voile, et son auguste et sublime secret leur apparaît.

Le dernier mot de ces vers est la clef de ce qui va suivre : c'est le « secret » de la Ka'ba qui apparaît lorsque surgit de nouveau le mystérieux *fatâ*, héros « évanescent » *(fâ'it)*, c'est-à-dire à la fois présent et absent, qui est en même temps « simple et composé », qui n'est « ni vivant ni mort », qui « contient toute chose et est contenu en toute chose ». Cet « esprit » se décrit lui-même un peu plus loin comme étant « la science, ce qui est su et celui qui sait », « la sagesse, l'objet de la sagesse et le sage », ou encore comme « le contemplant et le contemplé » *(al-shâhid wa l-mashhûd)*. Épiphanie de la Ka'ba, ou plutôt de Celui qui y réside et en constitue le secret, le *fatâ* est aussi l'*insân kâmil*, l'Homme parfait, Ka'ba de chair, ce que souligne sa manifestation sous une forme humaine. D'un autre point de vue, complémentaire de celui-ci, on peut dire que ce face-à-face vécu — car la vibration qui parcourt le récit interdit de penser qu'il s'agisse d'une rencontre métaphorique — confronte Ibn 'Arabî à sa propre réalité éternelle, interprétation que confirme un rappro-

chement avec le texte du *Kitâb al-isrâ'* cité plus haut. Dans l'un et l'autre cas, l'événement se produit en un lieu *central* : point zéro du temps, l'« Antique Maison » *(al-bayt al-'atîq*, Cor. 22 : 29) qui se tient dans la « Mère des cités » *(umm al-qurâ*, Cor. 6 : 92), est aussi, selon Ibn 'Abbâs [107], le « *nombril de la terre* », le point zéro de l'espace. Son histoire devance toute histoire comme son site précède toute géographie.

Le *fatâ* ne parle qu'en silence (il est désigné comme *al-mutakallim al-sâmit)*. Entre lui et le Shaykh al-Akbar, l'entretien est un dialogue muet. Les sciences que reçoit Ibn 'Arabî du jeune héros ne lui sont pas transmises par des mots car elles ne sont pas extérieures au *fatâ* ; elles sont son être même. D'où cette injonction : « *Examine les détails de ma constitution et l'ordonnance de ma forme !* » [108]. Cet ordre, les dernières lignes du chapitre vont le réitérer d'une manière plus solennelle : « *Je suis le verger mûr et la plénitude de la récolte*, déclare le *fatâ. Soulève à présent mes voiles et lis ce qu'enferment mes inscriptions ! Et ce que tu scrutes en moi, consigne-le dans ton livre et prêche-le à tous ceux que tu aimes !* » « *Alors*, dit Ibn 'Arabî, *je soulevai ses voiles et regardai ce qui en lui était inscrit. Une lumière en lui déposée fit paraître à mon œil la science cachée qu'il contient et enveloppe en son être. Et la première ligne que je lus, le premier secret de cette ligne que je connus, c'est cela même que je vais maintenant transcrire dans le deuxième chapitre que voici* » [109].

Tout ce qui précédait — *khutba, muqaddima*, récit de la rencontre avec le *fatâ* — n'était donc encore qu'un avant-propos, au demeurant de dimensions imposantes. Ce portique franchi, nous entrons enfin dans l'œuvre proprement dite. Les premiers pas y sont difficiles : consacré à la « science des lettres » *('ilm al-*

hurûf), un sujet sur lequel Ibn 'Arabî revient souvent dans les *Futûhât* et ailleurs[110] (nous le verrons réapparaître, en particulier, dans les chapitres 5, 20 et 26 du *fasl al-ma'ârif)*, le deuxième chapitre exige d'abord de son lecteur une extrême familiarité non seulement avec l'alphabet arabe mais aussi avec le vocabulaire technique des grammairiens et des calligraphes. Sa compréhension suppose également que l'on ait déjà quelque notion de ce qu'est en Islam cette « science des lettres » dont 'Alî b. Abî Tâlib est traditionnellement considéré comme le fondateur et qui n'était pas, il s'en faut, ignorée du soufisme andalou. Sur certains points, en effet, Ibn 'Arabî (au début du chapitre notamment) se borne à rappeler — il le signale lui-même — des données que l'on trouve dans des ouvrages antérieurs.

La connaissance des textes et de leur terminologie est cependant insuffisante. Le *'ilm al-hurûf*, proprement entendu, n'est pas « *le fruit de la réflexion et de la spéculation : c'est un don de Dieu* »[111]. Parlant de la lettre *nûn*, Ibn 'Arabî écrit : « *Il y a là des merveilles que nul ne peut comprendre s'il n'a pas ceint ses reins du pagne de la soumission et n'a spirituellement réalisé cette mort* [initiatique] *après laquelle il n'est plus d'objection ou de curiosité déplacée*[112]. » Dans un autre passage, évoquant le secret des correspondances entre deux groupes de trois lettres, il indique qu'il lui a été interdit de les dévoiler dans ses écrits mais qu'il est permis de les exposer à ceux qui en sont dignes, soit en raison de leur propre réalisation spirituelle, soit parce qu'à défaut ils témoignent d'une soumission parfaite au gnostique *('ârif)* et acceptent sans réserve son enseignement[113]. Ce dont il s'agit ici n'a rien de commun avec les techniques divinatoires ou les procédés magiques qui mettent en œuvre certaines propriétés des lettres[114]. L'un des plus célèbres auteurs de traités

relatifs à ces pratiques, Abû l-'Abbâs al-Bûnî, mentionne Ibn 'Arabî, dont il fut sans doute le contemporain plus jeune, dans sa chaîne de transmission : cette filiation ne doit pas nous abuser sur l'écart qui sépare la conception du premier de celle du second. Pour le Shaykh al-Akbar, cette *sîmiyâ* n'est pas illusoire et, sous diverses conditions, son usage n'est pas illégitime. Mais les maîtres de la Voie dédaignent d'y recourir — lui-même a fait serment de ne jamais employer le pouvoir des lettres de cette manière — et seules leur importent les vérités métaphysiques que la science des lettres permet de mettre en évidence. Mentionnant la prédiction par le soufi andalou Ibn Barrâjân (ob. 536/1141) de la prise de Jérusalem en 583/1187, prédiction apparemment basée sur des calculs astrologiques, il démontre qu'on pouvait la formuler également à partir de calculs fondés sur la valeur numérique des lettres qui figurent au début de la sourate *Al-Rûm*. Mais il ajoute aussitôt que, pour Ibn Barrâjân — et les hommes de Dieu en général —, de telles explications constituent seulement un moyen de dissimuler que leur certitude repose sur un dévoilement intuitif *(kashf)* [115].

Les principes de la science des lettres sont communs aux traditions sémitiques et les convergences entre la Kabbale hébraïque et le *'ilm al-hurûf* sont aisément repérables dans la littérature islamique en général ou dans les *Futûhât* en particulier. Ainsi en va-t-il, par exemple, des correspondances entre les lettres et les éléments [116], que l'on trouve déjà, par exemple, dans le *Sepher Yetsira* et qui semblent d'ailleurs participer d'une notion très anciennement et très largement répandue (le mot latin *elementa* désigne chez Lucrèce les lettres de l'alphabet). Un fait mérite toutefois de retenir l'attention : c'est en cette Espagne où Ibn 'Arabî a passé sa jeunesse que, vers 1280, va apparaître

le Zohar, un des textes fondamentaux de la Kabbale. Quel qu'en soit l'auteur — ou plutôt le rédacteur — véritable, le Zohar n'est pas un vulgaire pseudépigraphe et consigne un enseignement initiatique dont Moïse de Léon n'est pas l'inventeur et qui, bien avant la mise en circulation par lui de cet ouvrage, a de nombreux représentants dans le monde ibérique. On peut donc se demander, comme l'a fait R.W.J. Austin [117], si Ibn 'Arabî, vivant dans un pays où juifs et musulmans se côtoyaient, a eu directement accès à cet enseignement au cours de la période andalouse de son existence. Un dialogue qu'il rapporte entre un « docteur » des *isrâ'iliyyîn* et lui-même montre qu'il savait que la Thora commence par la lettre *beth* comme le Coran par le *bâ'* qui en est l'équivalent dans l'alphabet arabe [118] ; mais les besoins de la polémique avec les *Ahl al-kitâb* avaient depuis longtemps conduit des auteurs musulmans à s'intéresser à leurs Livres sacrés, et rien dans les écrits du Shaykh al-Akbar ne permet de croire que ses connaissances de la tradition hébraïque aient été plus précises que celles d'un homme cultivé de son époque. Au-delà de disputes, qui seraient assez vaines et qu'aucune preuve décisive n'autoriserait à conclure, sur la filiation historique de tel ou tel point de doctrine et le jeu complexe des influences réciproques, il reste à constater la coïncidence, dans l'espace et dans le temps, de manifestations majeures de l'ésotérisme islamique et de l'ésotérisme juif et à méditer sa signification dans l'économie spirituelle de ce « *dernier tiers de la nuit* » qui précède l'aube prochaine du Jour éternel [119].

Mais c'est dans une direction bien différente de celle du judaïsme qu'Ibn 'Arabî nous invite à chercher la source du *'ilm al-hurûf*. Dans la prophétologie akbarienne [120], toute science est rattachée à un prophète par-

ticulier dont ceux qui la détiennent sont, de manière partielle ou totale, les « héritiers ». Or, comme il l'indique dans le chapitre 20 des *Futûhât*, la science des lettres est une science christique *('isawî)*. L'insistance avec laquelle le Shaykh al-Akbar en dit l'importance, la place qu'il lui donne dès le début de l'œuvre — la présentant comme une clef de tout ce qui va suivre — est sans aucun doute à mettre en rapport avec la fonction eschatologique de Jésus : à l'approche de sa seconde venue, la science qui lui est propre détient plus que jamais un privilège particulier de révélation des mystères. Mais elle s'explique aussi par la relation très spéciale qui unit Ibn 'Arabî, Sceau de la sainteté muhammadienne, à celui qui fut son « *premier maître* » [121] et apparaîtra bientôt à la fin des temps, comme le Sceau de la sainteté universelle [122].

La profusion des matières de ce chapitre — combinatoire prodigieuse qui fait intervenir la forme graphique des lettres, leur point d'émission et leur valeur numérique — interdit d'en proposer ici le résumé : « *La main s'épuiserait, le calme s'émousserait, l'encre sécherait* [123]. » Quelques idées maîtresses s'y dessinent toutefois, que nous nous bornerons à signaler ; et d'abord celle, fondatrice de la cosmologie akbarienne, de la vie universelle. Elle s'exprime en de multiples passages de l'œuvre d'Ibn 'Arabî. « *Il n'est pas possible que l'univers se subdivise en choses vivantes et en choses qui ne le sont pas. Pour nous, il est vivant en totalité* [124]. » Traitant dans le chapitre 558 du Nom divin *Al-Muhyî*, le Vivificateur, il écrit encore : « *C'est lui qui donne la vie à toute chose ; car il n'est point de chose qui ne soit vivante parce qu'il n'est point de chose qui ne loue Dieu : or seuls les vivants — qu'ils soient vivants ou morts selon notre perception — peuvent louer Dieu* [125]. » Les appuis scripturaires ne man-

quent pas à cette notion de louange par la totalité des créatures, fussent-elles inertes à nos yeux (Ibn 'Arabî se réfère généralement à ce sujet à la sourate 17 : 44). On va voir, cependant, que nous n'avons pas simplement affaire ici à une subtile exégèse. Dans un autre de ses livres, le *Rûh al-quds*, Ibn 'Arabî, citant une parole du Prophète relative au mont Uhud (« *Cette montagne nous aime et nous l'aimons* ») [126], ajoute : « *Les minéraux eux-mêmes, pour nous, connaissent Dieu... ils constituent une communauté parmi les autres* » [127], affirmation qu'explicitent diverses confidences recueillies dans les *Futûhât (« Nous avons entendu, au début de notre vie spirituelle, les pierres glorifier Dieu et L'invoquer »)* [128], ou l'allusion relevée plus haut à son union nuptiale avec les étoiles et les lettres de l'alphabet. Il s'agit donc en tout cela d'une perception immédiate de la réalité secrète des choses et non pas d'un concept élaboré par une réflexion sur les textes. Fort de cette certitude, Ibn 'Arabî affirme donc, et ce n'est pas un des aspects les moins singuliers de la doctrine exposée dans le chapitre 2, que les lettres, elles aussi, constituent une « communauté » *(umma)*, qu'elles ont elles aussi leurs Envoyés *(rusul)*, leur Loi *(sharî'a)*, qu'on distingue parmi elles le « commun » *('âmma)*, l'élite, l'élite de l'élite comme dans les sociétés humaines [129]. Quand il traite du *dâl* ou du *jîm* et de la prédominance en eux de telle qualité, de tel tempérament, ce sont des êtres qu'il décrit et non pas des signes abstraits.

L'univers est un livre, un « grand Coran », selon une formule déjà citée. Réciproquement, le Livre est un univers. Parler de l'un, c'est parler de l'autre.

Entre ces deux univers — ou ces deux Livres — il y a un intermédiaire : l'homme — il s'agit bien sûr de l'*insân kâmil* — qui participe de la nature de l'un et

de l'autre (il est « frère du Coran » et il est aussi *'âlam saghîr*, « petit monde », microcosme). C'est à lui que s'adresse le discours divin sous cette double forme ; c'est à lui qu'il revient de le déchiffrer, d'être à la fois *tarjumân al-qur'ân* et *tarjumân al-'âlam*, l'interprète du Coran et l'interprète du monde créé, celui qui leur donne sens [130]. La manifestation universelle est le déploiement des *âyât Allâh*, des « signes de Dieu » (mais également des « versets », le mot *âyât* ayant l'une et l'autre signification). Ces *âyât* sont constitués de « paroles », *kalimât* [131], lesquelles à leur tour sont constituées de lettres, *hurûf* qui sont en quelque sorte les particules élémentaires du Livre de la création comme du Livre révélé. D'où l'intrication des deux herméneutiques, celle du Coran, celle de l'univers, que souligne le parallélisme entre les vingt-huit lettres de l'alphabet et les vingt-huit degrés *(marâtib al-wujûd)* de la cosmologie akbarienne [132]. Parmi ces lettres, le *alif*, d'où toutes les autres dérivent — graphiquement par différenciation de son tracé, phonétiquement par modulation du son qu'il représente [133] —, a une importance particulière. Il est le « pôle des lettres » et par là même le point de départ d'une autre série de correspondances avec, cette fois, la hiérarchie spirituelle qui soutient l'univers, le *qutb*, l'« imâm de la droite » et l'« imâm de la gauche » ayant respectivement pour homologues l'*alif*, le *waw* et le *yâ* [134].

La terminologie des grammairiens, sous la sécheresse de son apparence, est riche d'un symbolisme dont Ibn 'Arabî utilise toutes les ressources. Ainsi en va-t-il de la banale distinction entre consonnes et voyelles. Ces dernières, comme l'indique leur nom *(harakât)* ont pour rôle de « mouvoir » les consonnes inertes ; elles leur donnent vie de même que l'insufflation de l'Esprit divin anime la forme adamique tirée de l'argile (Cor.

15 : 29) [135]. Mais seule la manifestation, orale ou écrite, de la consonne considérée est affectée par cette vocalisation ; sa réalité essentielle *(haqîqa)* est immuable. La relation entre, par exemple, le *dâl* final du nom « Zayd » et les voyelles brèves qui en déterminent la fonction dans le discours est par conséquent analogue à celle qui existe entre nos propres essences — nos *a'yân thâbita* — et les formes successives qui les manifestent *ad extra*. C'est cette analogie qui permet de comprendre le sens d'un vers célèbre et souvent commenté du Shaykh al-Akbar dont les premiers mots sont : « *Nous fûmes les lettres sublimes* » *(kunnâ hurûfan 'âliyyât)* [136].

Le chapitre 3, « Comment Dieu transcende ce qu'impliquent les paroles qu'Il s'applique à Lui-même dans Son Livre ou par la bouche de Son Envoyé », évoque le paradoxe du *tashbîh*, de la « similitude » entre Dieu et ses créatures, telle qu'elle résulte des versets coraniques ou de *hadîth* : Dieu « S'assied » sur le Trône, « Se met en colère », « sourit », « tient entre Ses doigts le cœur des croyants ». Concilier ces affirmations avec le *tanzîh*, la transcendance divine, a été très tôt un problème majeur du *kalâm*. Ce n'est évidemment pas du côté de la théologie qu'Ibn 'Arabî cherche une solution. Le seul mode de connaissance (spéculative) possible au sujet de Dieu est la *via negativa (al-'ilm bi l-salb)*. L'impuissance du *'aql*, l'intellect, est radicale. Dieu n'est connu que par Dieu — énoncé qui, dans la doctrine métaphysique du Shaykh al-Akbar, ne conduit pas à l'agnosticisme qu'on devrait logiquement en déduire.

Le chapitre 4, *sur la cause du commencement du monde*, est le premier exposé quelque peu développé — il y en aura beaucoup d'autres — sur la fonction des Noms divins qui « produisent leurs effets en ce

monde » et constituent les « clefs primordiales » *(al-mafâtih al-uwwal)* : « *À toute réalité* [*de ce monde*] *correspond un Nom qui lui est propre et qui en est le Seigneur* »[137]. Chacun d'eux, désireux de se manifester conformément au modèle préexistant dans la science divine, recourt à l'intercession des sept *ummahât al-asmâ'* (les « Noms matriciels ») qui, à leur tour, font appel au Nom Allâh, lequel se tourne vers l'Essence qui ordonne l'existenciation des réalités *(haqâ'iq)* qu'expriment ces Noms[138].

Cette première esquisse d'une cosmogonie sera reprise au chapitre 6 mais après un chapitre intercalaire qui, lui, prolonge le chapitre 2 sur la science des lettres et, du « grand livre » de l'univers *(al-mushaf al-kabîr)*, nous reconduit au Livre *stricto sensu*, c'est-à-dire au Coran. À ce va-et-vient entre les deux formes homologues du discours divin, ce qui précède nous a préparés. Entre la *Fâtiha*, la sourate qui « ouvre » le Coran et qu'Ibn'Arabî va commenter ici et ce qui « ouvre » la manifestation universelle, il y a nécessairement correspondance. Entre le Livre et l'univers, il y a l'homme, finalité de l'un et de l'autre et qui a vocation à les déchiffrer.

À la symétrie du processus cosmogonique et du processus de la Révélation s'ajoute une autre analogie, celle qui apparaît entre les modalités du discours divin et les phases de la réalisation spirituelle par laquelle l'homme devient effectivement le *tarjumân* des *kalimât Allâh*. Une longue exégèse de la *basmala*, le premier verset de la *Fâtiha*, et plus particulièrement de la lettre *bâ* qui en est l'initiale, transfigure une fois de plus le vocabulaire grammatical. On avait déjà entrevu, à propos des *harakât* et de leurs fonctions dans la flexion désinentielle, la richesse symbolique de ce lexique traditionnel. Ici, en vertu de leur étymologie,

les termes qui désignent le génitif, l'accusatif et le nominatif sont mis en rapport avec les trois degrés que définit une sentence prophétique : *al-islâm*, la soumission extérieure à Dieu, *al-îmân*, la foi intérieure, et *al-ihsân*, la perfection. Quand le *mîm* (dernière lettre du premier mot de la *basmala)* est « élevé » (c'est-à-dire porte le signe du nominatif, *raf'*, littéralement « élévation »), alors le Nom n'est pas autre chose que le Nommé et le serviteur est identifié à son Maître *(mawlâ)* [139]. Cette « ascension » du *mîm* à partir du monde de la *'ubûdiyya*, de la servitude ou de l'indigence ontologique, est donc l'exact équivalent du *mi'râj* et, comme lui, inverse le processus de la manifestation : car le *bâ* de la *basmala*, qui est l'instrument de la création et de la Révélation, a au contraire pour effet, grammaticalement parlant, d'imposer la mise au génitif *(khafd)* et donc, littéralement, d'« abaisser ». La réalisation de l'identité du *'abd* et du *rabb* est ainsi le privilège de l'« homme au nominatif », celui qu'un parcours vertical — le « chemin droit », *sirât mustaqîm* — reconduit du *asfal sâfilîn*, du point extrême des profondeurs, jusqu'au lieu originel où il retrouve la « stature parfaite », *(ahsan taqwîm*, Cor. 95 : 4, 5) qui était la sienne.

Comme dans le chapitre 2, l'herméneutique akbarienne fait emploi de tous les aspects — morphologiques, syntaxiques, graphiques — du texte de la Révélation, qui est parole mais aussi écriture. Les deux points du *yâ'*, dans le Nom *Al-Rahîm* (le Très-Miséricordieux) sont en relation avec les Deux Pieds que Dieu, installé sur le Trône, posé sur l'Escabeau *(al-kursî)*, lesquels symbolisent eux-mêmes le *commandement (al-'amr)* et l'*interdiction (al-nahy)*. Mais ces deux points représentent en outre le lieu de « *l'enlèvement des sandales* » *(khal' al-na'layn)* qui figure, pour

Moïse (Cor. 20 : 12) et pour quiconque s'approche de Dieu, le dépassement de la dualité [140].

Au commentaire de la *Fâtiha*, dont l'homologue dans l'ordre cosmique est l'*insân kâmil* ou la *haqîqa muhammadiyya* [141], fait suite celui de quelques versets de la sourate *Al-baqara*. « Commentaire » est, à vrai dire, une approximation peu satisfaisante. Ibn 'Arabî ne propose ni un *tafsîr* au sens classique de ce mot, ni un *ta'wîl* qui serait une exégèse allégorique [142] mais, selon une formule récurrente dans ses écrits, des *ishârât*, des « allusions » à certaines significations inaperçues et donc parfois très surprenantes. En toute chose, le *'ârif bi-Llâh* contemple la beauté divine dont elle est un reflet [143], ce qui l'amène notamment à percevoir des sens positifs dans les versets dont le sens obvie — qui n'est pas remis en cause — est négatif. Ces « allusions » peuvent scandaliser l'ignorant, qui ne sait pas que chaque mot du Coran est à la fois prononcé de toute éternité et, pour chaque être, perpétuellement nouveau *(huwa jadîd 'inda kulli tâlin abadan)* [144] : comme il y a renouvellement incessant de la création *(tajdîd al-khalq)* il y a renouvellement incessant de la Parole divine *(tajdîd al-qur'ân)*. Par un étonnant retournement, et pourtant sans s'écarter jamais de la littéralité du texte, sur laquelle au contraire se fondent rigoureusement les exégèses akbariennes, Ibn 'Arabî découvre que Dieu « *a celé Ses amis* (ou « *Ses saints* », awliyâ' ihi) *sous la forme de Ses ennemis* ». Les « mécréants » du verset 6 *(al-ladhîna kafarû)* sont bien cela en effet. Mais, derrière cette signification, il y en a une autre, que révèle l'étymologie du verbe *kafara* (« cacher », « couvrir »). Le verset, lu sous cet angle, décrit alors « *ceux qui ont caché ce qui leur est apparu des secrets de l'union* » [145]. Que le Prophète les exhorte ou non « *ils ne croient pas* » mais c'est parce qu'ils savent

d'une science qu'ils tiennent de Dieu seul. Selon le verset 7, où se poursuit la description des mécréants, « *Il a mis un sceau sur leurs cœurs* » — mais c'est de sorte qu'il n'y ait point en eux de place pour un autre que Lui, « *et sur leur ouïe* » — afin qu'ils n'entendent d'autre parole dans l'univers que la Sienne. Il a placé « *un voile sur leurs regards* » ; mais c'est celui de l'éblouissante Gloire divine. Le châtiment *('adhâb)* qui les menace, c'est le retour vers les créatures qui les arrache — en apparence seulement — à la contemplation de l'Un sans second. Mais c'est ce retour, sacrificiel et douloureux, qui leur permettra d'atteindre la cime de la sainteté en conjoignant la connaissance de l'Un dans le multiple et du multiple dans l'Un : amorce, en quelques lignes, du thème qui sera repris avec ampleur et précision dans le chapitre 45.

Avec les chapitres 6, « sur le commencement du monde spirituel » et 7, « sur le commencement des corps humains », nous revenons à la cosmogenèse. Deux notions complémentaires y jouent un rôle central : celle du caractère primordial de la *haqîqa muhammadiyya*, la Réalité muhammadienne (assimilée à l'Intellect premier ou au Calame) qui est la première chose existenciée dans la « poussière » *(al-habâ')* — la « substance obscure », totalement indéterminée, symbole ici de la *materia prima*[146] — sous l'effet de la Lumière divine[147] ; et celle du caractère final de l'homme, créé vertical « *à l'image du mât qui soutient la tente, pour être le pilier de la coupole des cieux* ». Quand ce pilier disparaît, l'univers s'effondre. « *Nous savons donc de façon certaine que l'homme est la finalité divine de l'univers* (huwa l-'ayn al-maqsûda li-Llâh min al-'âlam)[148]. »

Le chapitre 8, « sur la terre qui fut créée du reste de l'argile d'Adam et qu'on appelle Terre de la réalité

essentielle », expose la doctrine du *'alam al-khayâl*, le « *monde imaginal* » selon l'expression d'Henry Corbin qui a résumé ce texte dans l'un de ses ouvrages [149]. Que le mot « imaginal » n'abuse point : ce monde a sa réalité propre, indépendante de l'exercice par les créatures de leur fonction imaginative. Participant de la nature d'Adam cette « terre », comme lui, contient toutes les réalités supérieures et inférieures ; comme lui est contiguë à la fois au ciel et à la terre. Pas plus grosse qu'« un grain de sésame », elle est, comme lui, un microcosme ; et pourtant le Trône, l'Escabeau, les sept cieux sont en elle « *comme une bague jetée dans le désert* ». Elle est « *le théâtre des visions des gnostiques* » : si elle n'existait pas « *il serait impossible qu'il y ait des rencontres à mi-chemin* (munâzalât) *entre nous et Dieu ; il serait impossible que Dieu* [*comme l'affirme un* hadîth] "*descende au ciel de ce bas-monde*", *qu'Il soit* "*assis sur le Trône*" » (Cor. 7 : 54). Plus généralement, n'était cette terre, les corps et les esprits ne se rencontreraient jamais [150]. C'est elle que le Coran désigne comme « *la vaste terre de Dieu* » *(ard Llâh al-wâsi'a*, 4 : 97 ; 29 : 56 ; 39 : 10). À son sujet, Ibn 'Arabî invoque le témoignage d'Awhad al-dîn Kirmânî, de Dhû-l-Nûn al-Misrî mais aussi le sien propre, qu'on trouve disséminé dans les *Futûhât* : il y a pénétré pour la première fois à Tunis [151] en 590 [152] et n'a jamais cessé d'y adorer Dieu au moment où il écrit ces lignes en 635.

Cet intermonde où s'abolit la distinction entre la physique et la métaphysique n'est d'une certaine façon rien d'autre que l'*insân kâmil*, l'Homme parfait envisagé dans toute l'étendue de sa fonction cosmique, « isthme » *(barzakh)* conjoignant ce qui est en haut et ce qui est en bas. On retrouve donc là le thème qui ordonnait les deux chapitres précédents. Mais la des-

cription d'une « terre » où l'invisible devient visible annonce aussi le sujet du chapitre 9, qui traite des djinns. Ce mot, dérivé de la racine JNN, « cacher », recouvre dans son acception la plus générale, chez Ibn 'Arabî, tout ce qui échappe à la perception de l'homme ordinaire et s'applique donc à la fois aux anges (qui sont de nature lumineuse, *nûriyya)* et aux djinns *stricto sensu* (qui sont de nature ignée, *nâriyya)* [153], ce qui explique que, dans le Coran, *Iblîs* soit placé tantôt parmi les djinns et tantôt parmi les anges.

C'est des djinns *nâriyya* qu'il est question ici. Leur existence est attestée par le Coran et le *hadîth.* Ibn 'Arabî, même s'il déclare ailleurs [154] que leur nom « désigne ce qui est intérieur en l'homme » *('ibâra 'an bâtin al-insân)* — ce qui est une conséquence nécessaire de l'analogie du microcosme et du macrocosme — ne met pas en doute leur réalité objective : ils appartiennent à la frange subtile du monde humain comme les animaux à sa frange grossière. Mais tandis que l'homme, créé de terre et d'eau, est stable et essentiellement humble, les djinns, créés d'air et de feu soixante mille ans avant lui, n'ont pas de forme stable : ils prennent celle qu'ils désirent. Toutefois, lorsqu'ils se manifestent à nous, ils sont prisonniers de la forme sous laquelle ils apparaissent aussi longtemps que notre regard est fixé sur elle. Lorsqu'ils sont tués dans l'une de ces formes, ils meurent et leur sort posthume est analogue à celui de l'homme. Le feu, qui prédomine dans leur constitution et qui est « le plus élevé des éléments » les porte à l'orgueil ; et c'est cet orgueil, jusque-là sans objet, qui lors de la création de l'homme les porte à la rébellion et fait de certains d'entre eux des démons *(shayâtîn)* [155].

Avec le chapitre 10, nous entrons dans l'histoire sacrée dont les grands traits vont être complétés dans

les chapitres 12, 14 et 15. Le terme clé de cet exposé sur « le cycle du royaume » *(dawrat al-mulk)*, c'est-à-dire sur l'économie du monde humain « depuis Adam jusqu'à Muhammad », est celui de *haqîqa muhammadiyya* bien qu'il ne soit jamais énoncé : cette « Réalité muhammadienne » est présente d'un bout à l'autre de ce cycle et se manifeste successivement en la personne des prophètes *(anbiyâ')* et des messagers *(rusul)* par qui est périodiquement restauré et confirmé le *dîn qayyîm*, la *religio perennis*. Expression parfaite et définitive du *dîn qayyîm*, la Loi muhammadienne, quand elle apparaît enfin, abroge les lois antérieures. Mais, précise Ibn 'Arabî, ce statut ultime et totalisateur de la *sharî'a* dont le Prophète est porteur a pour effet de valider les législations précédentes lorsque les communautés qui y restent attachées paient la *jizya*, la capitation : par là même, en effet, elles sont incluses dans la communauté muhammadienne [156]. Un passage du chapitre 337 ne laisse aucun doute sur le sens à donner à cette remarque : elle n'implique pas seulement la régularité du statut des *dhimmî* au sein de la *umma* mais aussi leur félicité dans la vie future [157]. Cette position inhabituelle a valu au Shaykh al-Akbar bien des critiques, auxquelles Nâbulusî a répondu dans un traité inédit [158].

Cette Réalité muhammadienne est la figure sans défaut de l'*insân kâmil*, de l'Homme théomorphe ; et Ibn 'Arabî ne craint pas de lui appliquer une série de Noms divins qu'énumère l'un des premiers versets de la sourate du Fer (Cor. 57 : 3) : le Premier, le Dernier, l'Apparent, le Caché, l'Omniscient.

Le titre du chapitre 11, « Sur la connaissance de nos pères supérieurs et de nos mères inférieures », peut engendrer quelque perplexité. Il recouvre ici deux notions complémentaires. À un premier niveau, *in divi-*

nis, les « pères » sont les Noms divins et les « mères » les *a'yân thâbita*, les essences des possibles. Les « fils » sont alors ces mêmes possibles en tant qu'ils sont existenciés. Au deuxième niveau, qui n'est plus métaphysique mais cosmologique, le Calame — ou l'Intellect premier — joue le rôle du père, la Table gardée (ou l'Ame universelle) étant la Mère. Leur union engendre la Nature *(al-tabî'a)* et la Poussière *(al-habâ')* qui représentent ici la forme et la matière et sont « frère et sœur ». Ces derniers, à leur tour, donnent naissance au Corps universel *(al-jism al-kullî)*. Ce processus se poursuit indéfiniment : tout ce qui n'est pas Dieu est à la fois actif par rapport à ce qui lui est ontologiquement inférieur et passif par rapport à ce qui lui est ontologiquement supérieur et donc en même temps « père » et « mère »[159]. Le *birr al-wâlidayn*, la « piété filiale » prescrite par la Révélation prend dans ce contexte une signification symbolique inattendue : c'est toute la chaîne des êtres qui se trouve incluse dans la vénération et la gratitude due aux « parents ».

C'est du « cycle de Muhammad » qu'il est question au chapitre suivant : présent jusque-là dans l'univers par son esprit *(bi rûhihi)*, le *Verus Propheta* caché *(bâtin)* y devient apparent *(zâhir)*. Cet accomplissement marque une « révolution » (c'est le sens propre de *dawra)* du temps qui revient *(istadâra*, mot de même racine que *dawra)* à son état originel comme l'affirme un *hadîth*[160]. Ce qu'exprime le retour de l'ère de la Balance *(al-mîzân)* qui était celle de la création du monde[161] : restauration de la perfection primordiale mais aussi — car la Balance, symbole de l'équilibre cosmique rétabli, est également l'instrument du Jugement — annonce de la consommation des siècles. La communauté muhammadienne est « mitoyenne du Paradis »[162].

Le chapitre 13 traite des « Porteurs du Trône », dont le nombre est traditionnellement de quatre mais qui, selon le Coran (69 : 17), seront huit au Jour de la Résurrection. Les quatre pieds du Trône, qui embrasse la manifestation universelle, correspondent à quatre aspects de cette dernière : la formation des corps, celle des esprits, la subsistance *(rizq)* des uns et des autres et leur destin final. Chacun de ces aspects comporte une face apparente (un *zâhir*) et une face cachée (un *bâtin)*. Mais ce qui est caché deviendra apparent à la fin des temps et les quatre Porteurs du Trône seront désormais huit en vertu de ce dévoilement de leur moitié occulte. Nous ne pouvons que résumer cette interprétation d'une donnée traditionnelle dont l'expression symbolique (les Porteurs du Trône ont respectivement forme d'homme, de lion, de taureau et d'aigle) prolonge en Islam celle qui est commune à l'Ancien Testament (vision d'Ézéchiel) et au Nouveau (Apocalypse)[163]. Mais il est à noter qu'elle offre au passage à Ibn 'Arabî l'occasion de nous livrer le sens de l'histoire du Sâmirî, personnage qui, selon le Coran (20 : 87-96), a fabriqué le Veau d'or : ce veau *('ijl)* est en réalité un petit taureau et c'est parce que, dans une vision du Trône divin, le Sâmirî a cru reconnaître le Dieu de Moïse en la figure resplendissante de l'ange à visage de taureau qu'il a choisi de L'adorer sous cette apparence. Son idolâtrie n'est pas celle du vulgaire. Il est égaré — et il égare — car sa vision est incomplète. Mais *il a vu* (*basurtu*, Cor. 20 : 96) ; et c'est la force de sa certitude visionnaire qui entraîne les fils d'Israël[164].

En dépit des multiples apparitions fugaces de thèmes d'une autre nature qui seront repris ultérieurement, les treize chapitres que nous avons parcourus constituent, pour l'essentiel, un ensemble cohérent axé sur un unique propos : décrire la procession des degrés de l'Exis-

tence universelle, lieu des épiphanies perpétuellement nouvelles des Noms divins, et y mettre en évidence la position centrale et la fonction médiatrice de l'Homme parfait. C'est cette notion d'Homme parfait qui, sans que cela soit clairement explicité, établit un lien entre cette partie initiale du *fasl al-ma'ârif* et les quarante-quatre chapitres qui suivent. Globalement — et avec, là encore, bien des écarts vers des sujets qui ne se rattachent pas toujours de manière évidente à ce fil directeur —, c'est à présent des modalités de la réalisation spirituelle qu'il va être traité de manière synthétique, l'analyse détaillée étant renvoyée aux sections suivantes des *Futûhât*. En d'autres termes, à un exposé des grandes lignes de la doctrine métaphysique et cosmologique du Shaykh al-Akbar succède un aperçu préliminaire de son enseignement initiatique, dont l'objet est de faire éclore en la personne du disciple l'*insân kâmil* que tout homme est en principe destiné à devenir. Les matières dominantes, dans cette deuxième série de chapitres, seront donc la prophétologie et l'hagiologie, avec une insistance particulière sur le degré suprême de la sainteté, celui des *malâmiyya*. Nous avons ailleurs, et en nous référant longuement à cette partie des *Futûhât*, exploré ce versant de l'œuvre akbarienne [165] et nous nous bornerons donc ici à un rapide examen des idées majeures.

Le chapitre 14 énonce la notion — éminemment suspecte à l'exotérisme islamique — de prophétie « libre » ou « générale » comme forme ultime de la sainteté *(walâya)* : les *awliyâ'* à qui elle appartient ne possèdent par eux-mêmes aucune autorité légiférante, cette dernière ayant été définitivement « scellée » par Muhammad, mais ils entendent directement le discours divin adressé au Prophète (discours qu'on ne doit pas imaginer comme se situant à un moment de l'histoire plutôt

qu'à un autre car il est éternellement présent). La hiérarchie des *degrés* de la *walâya* à laquelle il est fait ainsi allusion ne doit pas être confondue avec celle des *fonctions* : le degré spirituel du Pôle est commun à d'autres saints — qui de ce fait même ne lui sont pas soumis — et sa fonction n'est sienne que par substitution *(niyâba)*. Le véritable Pôle est unique, du commencement à la fin du temps, et ce n'est autre que l'« Esprit de Muhammad ». Tous les dignitaires humains de la hiérarchie invisible qui ordonne et protège le monde — le Pôle, le Sceau de la sainteté muhammadienne, le Sceau de la sainteté universelle — ne sont que ses « lieux d'apparition » *(mazâhir)*, ses « substituts » *(nuwwâb)*. Ici se situe le récit de la vision de Cordoue que nous avons déjà commentée [166] et la révélation du nom emblématique de vingt-cinq des Pôles qui régirent les communautés antérieures à l'Islam. L'un d'eux est désigné par Ibn 'Arabî comme *Mudâwî l-kulûm*, « celui qui guérit les blessures ». Il est décrit plus complètement au chapitre suivant. Les sciences qui lui sont attribuées — l'alchimie (qui « guérit les métaux » et les reconduit à leur état de perfection originelle en les transformant en or), la médecine, l'astrologie, la connaissance des lois cosmologiques *('ilm al-'âlam)* — montrent qu'il s'agit ici d'Hermès, ou plutôt du premier des trois Hermès que distingue la tradition islamique, celui qui est identifié à Idrîs/Hénoch [167].

Une nouvelle allusion au *fatâ* est à relever : « *L'esprit de qui j'ai reçu ce que j'ai mis dans ce livre m'a appris que Mudâwî l-kulûm réunit un jour ses compagnons dans un village et leur annonça qu'il allait quitter ce monde.* » Le prône *(khutba)* que prêche alors ce *qutb* antédiluvien est important car il nous livre allusivement une clef de l'eschatologie akbarienne : ce bas

monde et le paradis, déclare Mudâwî l-Kulûm, ont en commun « la brique et le maçon ». Il y a donc entre eux continuité de nature et imbrication réciproque. Le paradis est déjà présent *hic et nunc* — et c'est pourquoi par exemple une partie de la mosquée du Prophète à Médine, la *rawda*[168] est décrite par un *hadîth* comme « un des jardins du paradis » — ce que l'homme ordinaire doit croire sans voir. Les « gens du dévoilement », en revanche, perçoivent effectivement en cette vie la nature paradisiaque de la *rawda*. Ce discours révèle aussi le sujet de l'énigmatique dialogue entre le jeune Ibn 'Arabî et Averroès qui est rapporté immédiatement après et que Corbin a traduit[169] en l'isolant de son contexte. L'analyse attentive de cette séquence homogène montre que le problème débattu entre le philosophe et l'enfant est celui des fins dernières et la conjecture la plus probable est qu'il s'agit très exactement de la résurrection des corps[170].

On revient ensuite à la hiérarchie des fonctions initiatiques avec un exposé sur les sept *abdâl* qui veillent sur les sept « climats » terrestres (et sont également en correspondance avec les sept cieux planétaires et les sept jours de la semaine) puis, dans le chapitre 16, sur les quatre *awtâd* dont chacun est situé en relation avec l'un des points cardinaux et l'un des angles de la Ka'ba[171]. Mais sur ceux qui occupent le sommet de cette pyramide — le Pôle lui-même et les deux *imâm* qui se tiennent à sa droite et à sa gauche — Ibn 'Arabî nous renvoie au chapitre 270 (début du *fasl al-manâzil*). Au sujet de ces trois personnages, cependant, l'essentiel sera dit dès le début du chapitre 73.

Les chapitres 17, 19 et 28 pourraient être classés sous la rubrique « épistémologie ». De diverses manières, c'est des sciences, de leurs objets et de leurs modes d'acquisition qu'il est traité, du point de vue de Dieu

(comment connaît-Il les choses ?) et du point de vue des créatures (que peuvent-elles connaître de Dieu et comment ?). Ce sont là des questions classiques du *kalâm* et de la *falsafa*, dont Ibn 'Arabî évoque d'ailleurs les positions. Mais son propos se rattache toujours à la réalisation spirituelle et vise à définir ce qui caractérise le gnostique *(al-'ârif bi-Llâh)* et les conditions de son accès à la gnose, connaissance de Dieu qui n'oppose ni ne sépare Sa transcendance *(tanzîh)* et Son immanence *(tashbîh)*. La notion de « retour vers les créatures », qui sera longuement développée dans le chapitre 45, fait là une rapide apparition. La plénitude de la sainteté appartient à celui qui, parvenu au terme de sa montée vers Dieu, de son *mi'râj*, revient vers le monde. « *Si tu es de ceux qui "sortent"* [*par différence avec ceux qui demeurent dans la contemplation éperdue de la Présence divine*] *et atteignent le degré ultime, alors Il Se manifeste par Son Essence dans ta forme extérieure*[172]. » Ceux-là sont « *l'ouïe par laquelle Dieu entend, la main par laquelle Il saisit, le pied par lequel Il marche*[173]. » Le cas ici évoqué est celui des *malâmiyya*, les « Gens du blâme » (qu'Ibn 'Arabî identifie aussi aux *afrâd*, les « solitaires » ou les « sans-pareils ») dont une description est donnée dans le chapitre 23 puis dans les chapitres 30, 31 et 32 (où ils sont désignés comme les « cavaliers » ou les « chameliers »). La citation que voici[174] permet d'entrevoir leurs caractéristiques : « *Sache, et que Dieu t'assiste, que ce chapitre traite de ceux des serviteurs de Dieu qu'on appelle les* malâmiyya, *c'est-à-dire les hommes spirituels qui possèdent la* walâya *à son plus haut degré. Il n'y a, au-dessus d'eux, que le degré de la Prophétie [légiférante]. Leur station est celle que l'on désigne par "station de la Proximité"* (maqâm al-qurba). *Leur verset spécifique dans le Coran est "des*

houris recluses dans les tentes" (Cor. 55 : 72), *verset qui par cette description des femmes du paradis et de ses houris nous instruit sur les âmes de ces hommes de Dieu qu'Il S'est choisis, qu'Il a préservés, qu'Il a enfermés dans les tentes de la jalousie divine en tous les coins de l'univers afin qu'aucun regard ne les atteigne et ne les distraie — mais non, le regard des créatures ne saurait les distraire ! (...) Dieu a enfermé leurs formes extérieures dans les tentes des actes ordinaires et des dévotions usuelles de sorte que, sous le rapport des pratiques apparentes, ils ne s'adonnent qu'aux dévotions obligatoires ou aux dévotions surérogatoires habituelles. Ils ne se signalent pas par des miracles. On ne les glorifie pas, on ne les montre pas du doigt à cause de leur piété, au sens où le vulgaire l'entend, bien qu'aucun mal ne puisse leur être imputé. Ils sont les cachés, les pieux, les gardiens fidèles du dépôt dans l'univers, ceux qui se dissimulent parmi les gens pour échapper à leur regard* ». Cette sainteté cachée s'accomplit donc dans la Loi et par elle [175].

Parallèlement à la hiérarchie des fonctions et des degrés s'esquisse, dans cette partie du *fasl al-ma'ârif*, une typologie des formes de la *walâya* qui se précisera dans le dernier chapitre (chapitre 73) et s'enrichira ensuite dans les sections suivantes. Cette typologie repose fondamentalement chez Ibn 'Arabî sur la notion d'« héritage » prophétique, chacun des cent vingt-quatre mille prophètes qui se sont succédé au cours de l'histoire constituant le prototype d'un mode particulier de réalisation spirituelle. Il y a donc des saints « moïsiaques », « abrahamiques », « davidiques », etc. (mais aussi des saints qui cumulent plusieurs « héritages »). C'est ainsi que le chapitre 20 traite de la « science propre à Jésus » (qui est le *'ilm al-hurûf* en raison de la correspondance entre les lettres et le souffle vivifica-

teur *nafkh* — allusion à Coran 3 : 49) [176] et les chapitres 36 et 37 des « saints christiques ». Mais le mystère de la *walâya* peut être approché d'autres manières, à partir du sens symbolique des pratiques rituelles qui y conduisent (comme dans le chapitre 18 sur la veille nocturne, *tahajjud*, ou dans le chapitre 27 sur la prière liturgique, *salât* envisagée comme voyage initiatique) ou encore en considérant celui des Noms divins dont l'autorité domine telle ou telle catégorie d'*awliyâ'* et détermine la nature des charismes qui sont leur privilège (cas des « Gens des Souffles », *ahl al-anfâs*, envisagé dans les chapitres 34 et 35 où ces personnages sont rattachés au Nom *Al-Rahmân*). De même aussi les degrés de la sainteté, dont le dénombrement est inépuisable, peuvent-ils être ramenés à un schéma simple où quatre niveaux successifs sont définis par homologie avec les quatre niveaux de signification du Coran que distingue un *hadîth* controversé mais dont le Shaykh al-Akbar juge la validité établie pour les « hommes du dévoilement ». C'est ce schéma — fondé sur l'idée que la vocation de l'homme est d'être l'herméneute des deux Livres — qu'il retient dans le chapitre 25, celui où il relate ses rencontres avec Khadir, l'immortel interlocuteur de Moïse dans la sourate de la Caverne.

La structure des trois autres parties qu'on peut discerner dans le *fasl al-ma'ârif* est beaucoup moins complexe. Les chapitres 59 à 65 rassemblent des données eschatologiques qui seront amplifiées dans le chapitre 371 et dont l'interprétation ésotérique est dispersée dans les *Futûhât*. Ésotérique, disons-nous, et non point allégorique à la façon des philosophes. Pour ne pas se réduire à l'image que s'en fait le commun des croyants, le paradis et l'enfer ne sont pas de simples métaphores ; les fleuves et les jardins de l'un, les sup-

plices de l'autre sont réels comme est réelle aussi la résurrection de la chair : car les corps ne sauraient être exclus de cette assomption totale de l'être qu'exige la plénitude de la vie future. Mais ce futur n'est tel que pour nos regards aveugles. Aux yeux du *'ârif bi-Llâh* qui a franchi en ce monde le seuil de la mort initiatique, l'au-delà n'est pas ailleurs qu'ici et les promesses divines s'accomplissent dans l'éternel présent.

La série des chapitres 66 à 72 est consacrée à la *sharî'a*, la Loi sacrée, sur laquelle, nous l'avons signalé, d'autres sections des *Futûhât* reviendront. Après un exposé préliminaire sur le concept même de *sharî'a* sont traitées successivement les obligations fondamentales de l'Islam : pureté rituelle, attestation de l'unicité divine et de la mission du Prophète, prière, aumône, jeûne, pèlerinage. La liste des sujets placés sous chacune de ces rubriques ne se distingue guère en apparence de celle qu'on trouverait dans un ouvrage de jurisprudence *(fiqh)* comme il en existe beaucoup et Ibn 'Arabî prend d'ailleurs soin de rappeler, sur tous les problèmes qu'il examine, la position des différentes écoles juridiques. Ce qui est plus inhabituel, c'est qu'il les justifie les unes et les autres en mettant en évidence — dans un langage qui cette fois n'a plus rien de commun avec celui des *fuqahâ'* — le *mustanad ilâhî*, le support *in divinis*, le fondement métaphysique de chaque point de vue et de son contraire. Il n'y a là nul artifice de rhéteur prompt à épouser tour à tour des opinions adverses. C'est dans la contemplation éblouie de l'infinité divine qu'il faut voir la source de cette compréhension irénique des divergences des *'ulamâ'*, et dans la « *Miséricorde qui embrasse toute chose* » (Cor. 7 : 156), dont Ibn 'Arabî est l'agent inspiré et conscient, la force qui le meut lorsqu'il écrit ces pages : car, dit-il, « *les* fuqahâ' *ont rendu étroit ce*

qu'Allâh avait fait large »[177]. Cette insistance sur la Loi, si peu conforme à l'image que ses critiques musulmans ou certains de ses défenseurs occidentaux ont présentée du Shaykh al-Akbar, les indications que nous avons données plus haut sur les *malâmiyya* permettent d'en deviner la signification, qu'on peut résumer en disant qu'un peu de science éloigne de la *sharî'a* mais que beaucoup de science y ramène.

La dernière partie du premier *fasl* ne comporte qu'un seul mais très long chapitre (le chapitre 73) que l'on peut lire comme une synthèse de tout ce qui précède. Elle se subdivise en deux sous-ensembles. L'un est un classement des catégories *(tabaqât)* d'« hommes de Dieu », qui reformule les concepts fondamentaux de la prophétologie et de l'hagiologie akbarienne. L'autre, long de cent pages dans l'édition du Caire, répond à cent cinquante-cinq questions posées trois siècles plus tôt comme un défi par Hakîm Tirmidhî dans son *Khatm al-awliyâ*, ouvrage dont le titre énonce ce terme mystérieux de « Sceau des saints » qu'il allait revenir à Ibn 'Arabî d'expliciter[178]. Tous les grands thèmes déjà rencontrés dans les soixante-douze chapitres précédents y réapparaissent sous une forme souvent très dense et dans un ordre évidemment différent — celui qu'impose la liste d'énigmes établie par Tirmidhî — mais qui fait voir plus clairement encore la relation entre les sujets abordés dans le *fasl al-ma'ârif* et l'accomplissement du parcours de la *walâya*. Ibn 'Arabî n'est pas un « théoricien », un « grammairien » de l'ésotérisme, comme certains ont choisi de l'appeler. Tout son enseignement, y compris en ses aspects les plus abstraits, est ordonné à une seule fin : rétablir l'homme dans sa dignité d'*imago Dei (nuskhat al-haqq)* et sa fonction de lieutenance *(khilâfa)*. Nous l'avons brièvement signalé à plusieurs reprises, les passages sont nom-

breux qui, dans cette section initiale des *Futûhât* font référence, sur tel ou tel point de doctrine, à ce qu'ont personnellement éprouvé l'auteur et les *awliyâ'* qu'il a connus. Les textes de ce genre vont se multiplier dans la suite de l'œuvre : aucune donnée n'est avancée qui, tôt ou tard, ne soit reliée à l'expérience qui la fonde, aux méthodes qui permettent de la vérifier. Ce caractère opératif — et non strictement spéculatif — de l'*opus magnum* du Shaykh al-Akbar s'affirme avec éclat dans le *bâb al-wasâya* qui le clôt.

S'il faut chercher une logique dans cette œuvre immense dont la composition est si déconcertante pour celui qui s'y aventure, c'est donc sans doute une logique pédagogique. Elle surprend et déçoit notre appétit mental de classement. Mais elle répond — si l'on accepte d'être conduit — à la nécessité pour le *sâlik*, le voyageur, de savoir certaines choses à certains moments précis de son itinéraire, de les perdre de vue et de les retrouver — avec un autre regard et à partir d'un autre point de la route en spirale qui le conduit au centre. Ce n'est là qu'une manière de lire les *Futûhât*. Il en est bien d'autres : on peut les aborder, par exemple, comme un vaste commentaire coranique, ce qu'elles sont aussi. Mais à parler de lecture, on adopte subrepticement les à priori d'un homme du XX^e^ siècle pour qui il apparaît normal de penser qu'un livre, convenablement étudié, suffit à nous communiquer ce qu'un auteur veut nous dire. Il serait imprudent d'oublier qu'au XIII^e^ siècle, et jusqu'à une époque très récente, le livre n'est pas à lui seul dans le monde islamique un support complet de la transmission du savoir. Celui-ci — fût-il « profane » selon nos critères : grammaire, arithmétique — n'est reçu que sous la garantie du maître et donc dans un face-à-face avec lui ou avec

celui qui, au terme d'une série ininterrompue d'intermédiaires, le représente. Ainsi l'ont compris ceux qui, au cours des siècles, ont voulu pénétrer l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Cette « introduction » n'aura pas été inutile si elle persuade donc de son insuffisance.

Si bien des expressions familières à ceux qui s'intéressent au Shaykh al-Akbar — « création perpétuelle » *(tajdîd al-khalq)*, « monde imaginal » *('âlam al-khayâl)*, « théophanie » *(tajallî)*, « Réalité muhammadienne » *(hapîqa muhammadiyya)*, etc. — sont apparues au cours de cette cursive analyse du *fasl al-ma'ârif*, on s'étonnera peut-être de n'y avoir pas rencontré aussi celle de *wahdat al-wujûd*. Elle n'appartient pas, en fait, au vocabulaire d'Ibn 'Arabî[179]. Correctement interprétée, la notion d'« unicité de l'Être » qu'elle recouvre est assurément présente dans sa doctrine mais, comme il le mentionne à deux reprises dans la *muqaddima*, cette dernière, en ses aspects les plus hauts et par conséquent les plus obscurs, est dispersée dans les chapitres de son livre où l'on n'en découvrira nulle part un exposé ample et systématique. Certaines formules abruptes — il s'en trouve dans le premier poème de la *khutba* — peuvent conduire à des conclusions hâtives : « *Il n'y a pas d'existant et pas d'existenciateur si ce n'est Dieu* » (fa-lâ mawjûd wa lâ mûjid illâ Llâh)[180] ; « *Il est l'Être et ce qui se trouve dans l'univers n'est rien d'autre que Sa forme* (sûratuhu)[181] ; « *l' "autre que Dieu" est dépourvu d'être* »[182] ; « *l'existant et l'existence ne sont rien d'autre que Dieu lui-même* » (al-mawjûd wa l-wujûd laysa illâ 'ayn al-haqq) »[183]. On pourrait sans peine aligner des dizaines et même des centaines de citations similaires. Elles n'impliquent pas que ce monde soit illusion sous tous les rapports : dans un petit traité inédit[184] Ibn 'Arabî mentionne ceux qui, pendant leur retraite *(khalwa)*, se

laissent abuser par des suggestions qui les conduisent à nier la réalité de ce qui est « autre que Dieu » *(yaqulûn bi-nafî 'ayn al-ghayr wa l-siwâ)*. De même, dans le récit du *mi'râj* que donne le chapitre 367 des *Futûhât*, le prophète Aaron, rencontré au cinquième ciel, insiste-t-il sur l'imperfection de la science de ceux qui nient la réalité de l'univers. La *wahdat al-wujûd* akbarienne (à distinguer de formulations ultérieures)[185] transcende la dualité sans la nier : le *haqq* est *haqq* et le *khalq* est *khalq*. Pour user d'un symbolisme numérique auquel Ibn 'Arabî recourt souvent[186], le nombre 1000 tire toute sa réalité du 1 sans lequel il n'est rien. Mais on ne peut écrire 1 = 1000 ou 1000 = 1, c'est-à-dire nier l'unité du un ou la multiplicité du multiple. La notion de théophanie se révèle ici capitale : les trois zéros de 1000 (le mot *sifr*, qui désigne le zéro signifie proprement « le rien », « le vide ») sont par eux-mêmes inexistants. Mais, précédés du 1, ils expriment la série des épiphanies par lesquelles ce 1 principiel se manifeste à lui-même et dont chacune est unique, fulguration instantanée d'un Nom qui n'est pas Dieu et qui n'est pas autre que Dieu. Cette contradiction, comme celle du *tanzîh*, l'affirmation de la transcendance absolue de Dieu, et du *tashbîh*, l'affirmation de Son immanence et de Sa similitude avec les choses, ne peut être résolue dialectiquement. Mais elle repose sur la Révélation, sur le discours de Dieu parlant Lui-même de Lui-même. La foi doit donc l'accepter « sans comment » *(bi-lâ kayf)*. Seule la science véritable, celle des *awliyâ'* qui connaissent Dieu par Dieu, celle dont les *Futûhât* nous livrent les repères, peut saisir à la fois *tanzîh* et *tashbîh*, unicité de l'Être et multiplicité des étants.

Ce que l'on a entrevu si brièvement en ces pages de la doctrine akbarienne occulte sans doute les deux

notions fondamentales, nous semble-t-il, de cet enseignement. La première est celle de *rahma*, mot qu'il faudrait, dans le contexte des *Futûhât*, traduire par « amour » plutôt que par « miséricorde » comme il est d'usage de le faire. C'est de la *rahma* que naît l'univers (qui se forme dans le « souffle du *Rahmân* »), c'est par elle qu'il subsiste, c'est à elle qu'il retourne : d'où la négation, par Ibn 'Arabî, de l'éternité du châtiment ; d'où sa recherche en toute idée, en toute croyance, de sa positivité, de son *mustanad ilâhî*. Ce modèle que Dieu propose à l'homme, son miroir, en Se qualifiant comme *Rahmân* avant la mention de tout autre attribut dans le Coran, comment les *awliyâ*' qui, en toute chose, perçoivent un visage divin pourraient-ils ne pas s'y conformer ? « *Si nous regardons, c'est Lui que nous regardons. Si nous entendons, c'est Lui que nous entendons... En toute face, c'est Lui qui S'épiphanise, en tout signe c'est Lui que l'on cherche. Tout œil ne regarde que Lui. Il est l'Adoré en tout ce qu'on adore... C'est à Lui seul que l'univers adresse sa prière, devant Lui seul que tout se prosterne, c'est Lui seul que notre louange glorifie. Les langues ne parlent que de Lui, les cœurs ne sont éperdus de désir que pour lui*[187]. »

L'autre pôle de l'enseignement d'Ibn 'Arabî est la Loi, expression de la Rigueur divine, qui n'est pas un attribut symétriquement inverse de la *rahma* mais son paradoxal complément. La Voie commence par la *sharî'a* et finit par elle. L'opposition entre la *sharî'a* et la *haqîqa*, la « vérité essentielle », n'est telle que pour le novice qui voit la *haqîqa* comme un au-delà ou un au-dedans de la Loi mais découvre, s'il poursuit sa route, que la *sharî'a est* la *haqîqa* : les *malâmiyya*, les plus hauts des saints, vivent « enfermés dans la tente des actes ordinaires et des dévotions usuelles ». Ils sont arrivés par la Loi à la Loi. « Pur serviteur » ou plutôt

« pur esclave » *('abd mahd)*, celui qui ne revendique donc plus ni avoir, ni être, n'accomplit désormais aucun mouvement qui ne lui soit prescrit ; et c'est en cela-même que réside sa perfection.

Il nous reste, en prenant congé, à redire, en écho à la voix du *fatâ* qui réside au cœur de l'univers, le précepte que reçut le pèlerin andalou au début de ce « voyage nocturne » où il fut conduit jusqu'à « la distance de deux arcs ou plus près » :

Ô toi qui cherches le chemin qui conduit au secret
Reviens sur tes pas car c'est en toi que se trouve le secret tout entier

I

LA LOI ET LA VOIE

Cyrille Chodkiewicz

La réputation d'Ibn 'Arabî, qu'elle soit bonne ou mauvaise, qu'on voie en lui, comme Corbin, le Doctor Maximus *ou qu'on le traite dédaigneusement, comme Massignon, de « grammairien de l'ésotérisme », prend rarement en considération sa position réelle au sujet de la* sharî'a, *la Loi sacrée, et la dénature souvent. Il est vrai qu'en ce domaine les polémistes musulmans peuvent revendiquer à la fois l'antériorité et la persévérance : la compilation de Sakhâwî (XV^e siècle)* Al-qawl al-munbî[1] *documente abondamment les monotones calomnies qui imputent à Ibn 'Arabî le crime d'ibâha, « permissivité » ou de* tahrîf, *« détournement » de sens des mots du Livre ; et les adversaires du Shaykh al-Akbar au XX^e siècle, reprenant d'ailleurs sans imagination les mêmes arguments et les mêmes citations tronquées, assurent la pérennité de ces malentendus comme on l'a vu récemment, lorsqu'en 1979 une décision du Parlement égyptien condamna (provisoirement) la publication de l'édition critique des* Futûhât. *Il suffit pourtant de lire scrupuleusement ce dernier ouvrage pour constater — et mesurer en nombre de pages — l'attention considérable que l'auteur porte aux questions légales et vérifier — nous y*

reviendrons — que la sharî'a *n'est pas pour lui l'antonyme de la* haqîqa, *la Réalité essentielle. Rendons justice, cependant, à l'un des adversaires les plus déclarés de la doctrine akbarienne et celui, sans doute, dont les écrits abondants ont fourni le plus de munitions à ceux qui, après lui, ont dénoncé sans relâche la pernicieuse influence du Maître andalou : Ibn Taymiyya (728/1328), plus subtil que ses continuateurs, convient qu'Ibn 'Arabî « tient des propos excellents en bien des domaines* [...]. *Sa position à l'égard de ce qui est ordonné ou défendu et de tout ce qui a trait à la Loi d'une façon générale est conforme à ce qu'elle doit être*[2]. *» Il avoue même avoir trouvé dans son œuvre des choses profitables*[3]. *Notre propos, en traduisant les quelques textes qui vont suivre, n'est assurément pas d'établir l'orthodoxie d'Ibn 'Arabî aux yeux de ses détracteurs — la tâche serait futile — mais bien plutôt de montrer qu'il serait beaucoup plus grave de l'admirer pour ce qu'il n'est pas et de faire de lui un* bâtinî *au sens que ce mot a habituellement, c'est-à-dire un homme qui détruit la Loi pour découvrir ce qu'elle cache. Les pages nombreuses qu'Ibn 'Arabî a consacrées à la* sharî'a *ne représentent pas une concession aux contraintes que pouvait imposer la société islamique à un auteur du* XIII^e *siècle, un gage offert aux* fuqahâ' *(qu'il ne ménage guère d'ailleurs, comme on le vérifie dans le chapitre 366). Elles se rapportent, en dépit des apparences, à l'aspect le plus axial de son enseignement. Le titre que nous avons choisi de donner à cette section de la présente anthologie apparaîtra, espérons-nous, comme un pléonasme : d'une certaine façon, la Loi ou la Voie sont une seule et même chose. Mieux encore : la Loi, qui est la Voie, reconduit à elle-même. Elle est le point de départ, le chemin et le point d'arrivée. Le mot même de* sharî'a, *qui n'apparaît*

qu'une fois dans le Coran (42 : 13), suggère déjà tout cela. Selon le Lisân al-'Arab[4], *le verbe* shara'a *signifie « s'abreuver » et, en son sens premier, le nom* sharî'a *s'applique au lieu où les animaux s'abreuvent et, par extension, à la route qui y conduit (cette dernière signification devenant finalement autonome dans le mot de même racine* shâri', *qui désigne en arabe le législateur mais aussi, tout simplement, « la rue »).*

Ibn 'Arabî ne se borne pas à énoncer des généralités sur la Loi : il reprend à son compte la problématique traditionnelle des ûsûl (les principes ou les sources) et des furû' (les conséquences qui en sont tirées). Il traite longuement, point par point, dans les chapitres 68 à 72 inclus — soit plus de 400 pages d'un texte si dense que sa traduction réclamerait au moins 2 500 pages d'un livre comme celui-ci — de toutes les questions juridiques posées au sujet des 'ibâdât, *des pratiques rituelles, envisageant dans chaque cas les diverses solutions qui en ont été données et, tout en exprimant sa préférence, les justifiant toutes. Nous avons préféré retenir des textes de portée plus méthodologique bien que, paradoxalement — mais ce paradoxe trouvera son explication sous la plume d'Ibn 'Arabî —, ils n'apparaissent dans les* Futûhât *qu'après les exposés de détail dont ils constituent pourtant le fondement.*

Dans un traité inédit, le « Livre des visions de bon augure » (Kitâb al-mubashshirât), *le Shaykh al-Akbar raconte un rêve au cours duquel il vit le Prophète embrasser Ibn Hazm (456/1064)*[5], *le plus grand maître du* madhhab zâhirî[6], *école juridique aujourd'hui disparue fondée à Bagdad par Dâwûd b. Khalaf (270/884)*[7]. *Puis, dit-il,* « une lumière les enveloppa tous les deux au point que ce fut comme s'ils n'avaient qu'un seul corps[8] ». *L'importance que revêt Ibn Hazm, et donc*

l'école dont il est le représentant éminent, aux yeux d'Ibn 'Arabî est démontrée par d'autres faits. Un petit traité d'Ibn Hazm consacré à l'un des points essentiels de sa doctrine, le Kitâb ibtâl al-qiyâs, *(« L'anéantissement du raisonnement par analogie ») a été publié il y a quelques années : or cette édition est basée sur un manuscrit établi d'après la copie qu'Ibn 'Arabî avait transcrite de sa main de l'ouvrage en question*[9]. *De même le Shaykh al-Akbar avait-il rédigé un abrégé (dont la trace est aujourd'hui perdue) des trente volumes du* Muhallâ *d'Ibn Hazm*[10], *ce qui révèle à tout le moins une attention extrême à la pensée de ce dernier. La similitude des positions juridiques entre les deux auteurs est, au surplus, souvent très frappante comme nous aurons l'occasion de le voir. On observe même, dans des domaines autres que le* fiqh, *des coïncidences qui ne sont sans doute pas fortuites : c'est ainsi, par exemple, que l'un et l'autre, se basant sur un* hadîth qudsî *recueilli par Bukhârî*[11], *considèrent le mot* al-Dahr, *« le Temps », comme appartenant à la série des Noms divins, ce qui est pour le moins inhabituel en Islam*[12]. *Il est à noter d'autre part que la jeunesse andalouse d'Ibn 'Arabî se déroula en partie sous le règne du sultan almohade Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr, avec lequel il fut personnellement en rapport*[13]. *Or c'est à ce même souverain qu'on doit une tentative sans suite pour implanter dans ses états le* madhhab zâhirî. *Tout cela explique sans doute que des auteurs musulmans puis des orientalistes aient classé Ibn 'Arabî une fois pour toutes parmi les disciples de cette école : telle est l'opinion de l'historien al-Maqqarî (*XVII^e^ *siècle)*[14] *que Goldziher reprend à son compte*[15]. *Cette réputation n'est d'ailleurs pas une invention d'auteurs tardifs ; le Shaykh al-Akbar témoigne lui-même qu'elle l'entourait déjà de son vivant : « On me*

rattache à Ibn Hazm » (nasabûnî ilâ Ibn Hazm), *déclare-t-il dans un poème de son* Dîwân [16]. *Mais c'est pour protester aussitôt contre cette affiliation supposée car il ajoute :* « Je ne suis pas de ceux qui disent : Ibn Hazm a dit », *et précise immédiatement que rien de ce qu'il énonce n'a d'autre source que le Coran, le* hadîth *et le consensus* (ijmâ') *de la communauté. La vérité, si l'on scrute sérieusement l'enseignement du Shaykh al-Akbar en matière de* fiqh *sans se borner à des rapprochements superficiels, est qu'il n'est possible de le rattacher à aucun* madhhab *(école juridique) plutôt qu'à un autre — ou, pour être plus clair, qu'il constitue par lui-même un* madhhab akbarî *parfaitement autonome : telle est la conclusion à laquelle ont abouti les rares auteurs qui se sont intéressés à cet aspect de sa doctrine* [17].

Les sources de la Loi

Chapitre 88

Ce chapitre — dont le titre complet est « De la connaissance des secrets propres aux fondements des prescriptions légales » — *constitue un exposé méthodologique dont la structure est déterminée par le schéma traditionnel de présentation des* usûl al-fiqh *mais dont le contenu manifeste déjà l'originalité de la position d'Ibn 'Arabî. Dès les premières lignes transparaît une conception de l'*ijtihâd, *de « l'effort d'interprétation » que l'auteur précisera ailleurs mais à laquelle fait allusion la référence au* 'ilm ladunnî, *la science que Khadir tient directement de Dieu Lui-même ou à la lumière qui guide le craignant-Dieu. Dans un autre passage des* Futûhât[18], *Ibn 'Arabî est plus explicite :* « Nous ne disons pas que l'ijtihâd est ce que prétendent les hommes de science exotérique. *L'ijtihâd*, pour nous, c'est l'effort qui permet d'atteindre la disposition intérieure *(isti'dâd al-bâtin)* grâce à laquelle on devient capable d'accueillir cette inspiration particulière *(hâdha l-tanazzul al-khâss)* qu'aucun prophète ou envoyé ne pouvait accueillir à l'époque de la prophétie — étant entendu que cette révélation ne peut remettre en cause un statut légal fermement établi par l'Envoyé ». *Autrement dit : en réponse à des situa-*

tions qui ne semblent pas expressément envisagées par le Coran ou la Sunna, la grâce divine peut faire apparaître des significations et des applications jusque-là inaperçues des données scripturaires. Notion qui serait à rapprocher de celle de cette « descente du Coran sur les awliyâ' », les saints, au moyen de laquelle le Livre de Dieu demeure, pour Ses élus, d'une permanente actualité[19]. *Il ne s'agit pas pour le juriste d'innover. Même s'il ne fait pas partie de ceux que Dieu favorise ainsi d'une inspiration particulière, il doit savoir que les deux seuls « fondements actifs » de la Loi sont le Coran et la Sunna et qu'aucune chose n'y est omise : son effort doit viser à les y trouver. Ibn 'Arabî revient souvent sur ce point fondamental, en s'appuyant notamment sur le Verset 3 de la Sourate 5* (« Aujourd'hui, J'ai parfait pour vous votre religion[20]. » *De cette affirmation divine il résulte que l'homme doit chercher à savoir* tout *ce que dit la Loi mais* seulement *ce qu'elle dit car « ce que la Loi tait n'est pas plus fortuit que ce qu'elle énonce. Si chaque mot de la* sharî'a *a un sens, l'absence d'un mot en a un aussi et l'homme, s'il ne doit pas transgresser la parole de Dieu, n'a pas à combler les silences de Dieu. Les "trous" de la Loi font partie de sa plénitude*[21]. » *L'usage des fondements « passifs », des sources dérivées que sont le consensus* (ijmâ') *et le raisonnement par analogie* (qiyâs) *ne doit donc conduire ni à ajouter ni à retrancher.*

Ces quatre usûl *sont mis en relation avec la structure quaternaire de la Manifestation universelle : les quatre Noms divins dont procède la Création, les quatre éléments qui constituent le monde de la Nature, les quatre qualités, les quatre tempéraments, etc. C'est là un thème akbarien par excellence que l'on retrouve dans les exposés d'Ibn 'Arabî sur la science des lettres,*

dans les rapports qu'il établit entre les trois harakât *(voyelles brèves) et le* sukûn *(signe de quiescence) d'une part, et les degrés supérieurs de la hiérarchie initiatique d'autre part, dans les considérations relatives au symbolisme de la Ka'ba*[22] *: les corrélations ainsi établies entre la cosmologie, l'anthropologie, le droit, la grammaire peuvent surprendre. Elles ne procèdent pas d'un souci rhétorique de développer des analogies artificielles mais témoignent d'une cohérence doctrinale qui trouvera sa justification dans d'autres parties de cette anthologie*[23].

Une importante partie du texte ici traduit concerne le problème de la légitimité du qiyâs. *Elle fait clairement apparaître ce qui rapproche Ibn 'Arabî du* madhhab zâhirî *et ce qui l'en sépare. Comme Ibn Hazm, Ibn 'Arabî refuse*, pour son propre compte, *de recourir au* qiyâs *: le* 'ârif bi-Llâh, *le gnostique (au sens étymologique de ce terme), bénéficie d'une lumière spéciale qui le dispense d'employer cet outil hasardeux ; une autre raison de ce refus sera exprimée plus loin. Mais, à la différence des zâhirites, il condamne vigoureusement ceux qui interdisent de façon absolue son usage : le Coran lui-même ne prescrit-il pas le recours au raisonnement, dont le* qiyâs *n'est qu'une forme particulière, et cela dans le domaine le plus fondamental de tous, celui des croyances* ('aqâ'id) ? *Son emploi est par conséquent — et a fortiori — parfaitement licite lorsqu'il s'agit d'établir non des principes métaphysiques mais de simples règles d'application pratique.*

Après un bref paragraphe où le Shaykh al-Akbar justifie par le caractère inspiré de ses écrits l'illogisme apparent de leur structure — en l'occurrence la présence d'un chapitre sur les principes (usûl) *bien après*

ceux où il a traité de leurs conséquences (furû') — *et ne craint pas d'établir un parallèle entre leur composition et celle du Coran, il énonce les règles méthodologiques grâce auxquelles peuvent être résolues les contradictions entre diverses énonciations de la Loi puis aborde la question très disputée de l'abrogation* (naskh)[24]. *La suppression d'une disposition légale initialement formulée dans le Coran, ou le* hadîth *ou son remplacement par une autre disposition, ne résulte pas d'un caprice de Dieu ou d'une novation dans la science divine (qui équivaudrait donc à ce qu'implique la notion shi'ite de* badâ' *si vigoureusement critiquée par les théologiens sunnites)*[25], *mais correspond à l'épuisement — de toute éternité prévu — d'une possibilité. On notera au passage l'insistance d'Ibn 'Arabî sur la nécessité, pour interpréter correctement le Livre révélé, de garder aux mots la signification qu'ils ont dans le langage des Arabes : elle se manifeste de façon caractéristique dans sa méthode exégétique, où les interprétations ésotériques les plus surprenantes s'appuient toujours sur une analyse scrupuleuse de la littéralité du texte. Attitude qui est aussi, en principe du moins, celle des auteurs zâhirites mais qui ne les conduit pas à constituer une herméneutique où surgiraient les significations spirituelles qu'Ibn 'Arabî sait dégager des versets du Coran*[26].

*Sur l'usage de l'*ijmâ' *— considéré par lui comme étant le consensus des seuls compagnons du Prophète, et non celui des* 'ulamâ' *appartenant aux générations postérieures — en tant que « source de la Loi », Ibn 'Arabî a, là encore, une position en tous points semblable à celle d'Ibn Hazm, elle-même conforme à celle du fondateur de son école*[27]. *Position qui, au contraire de la doctrine dominante pour laquelle l'*ijmâ' *se définit*

comme « l'accord unanime de la communauté, par la voix de ses spécialistes, à un moment donné », *a pour effet apparent de « pétrifier » la Loi, de la priver d'un moyen de répondre à des situations inconnues de la première génération des musulmans, mais qui aboutit en réalité à en restreindre le champ, l'accord des Compagnons n'étant évidemment attesté que sur un nombre limité de sujets. Cette solution, on va le constater, est en parfaite cohérence avec celle qu'Ibn 'Arabî, pour son compte personnel, applique à l'usage du* qiyâs. « Je m'interdis d'utiliser le *qiyâs* uniquement parce qu'il conduit à ajouter aux prescriptions explicites », *écrit-il dans un passage de ce même chapitre 88, dont on trouvera ci-après la traduction. Pour lui, en l'absence d'un texte formel* (nass) *déterminant un statut légal précis, toute chose conserve son statut originel, qui est la licéité : le caractère prohibé, déconseillé, obligatoire ou recommandé qui s'attache éventuellement à elle en vertu d'une spécification du Législateur est accidentel, surajouté à son essence. Métaphysiquement fondée sur la doctrine de la* Wahdat al-Wujûd, *cette attitude met en évidence l'axe central de l'enseignement spirituel akbarien : la miséricorde pour les êtres, en conformité avec celle du Prophète pour sa communauté, qui découle à son tour de celle du Créateur pour Sa création. Il ne s'agit point là de laxisme : dans un autre chapitre des* Futûhât, *Ibn 'Arabî recommande — mais il s'adresse alors implicitement au* murîd, *à l'homme qui a choisi d'être un combattant de la Grande Guerre sainte — de retenir pour soi, entre diverses solutions légalement admissibles, la plus contraignante mais, si l'on est interrogé, de privilégier pour les autres la moins pénible*[28]. *Le même souci de ne pas « rétrécir ce que Dieu a élargi » conduit à assigner à l'effort d'interprétation* (ijtihâd)

de strictes limites : il ne doit pas viser à « compléter » la Loi — qui par définition ne comporte aucun manque puisqu'elle est établie par Celui dont la Science embrasse toute chose — mais seulement à chercher une réponse (ou à constater l'absence d'une réponse qui est aussi une réponse puisqu'elle ramène au principe de « licéité originelle ») dans le Coran et le hadîth. *Il ne doit pas non plus — et quiconque a feuilleté des recueils de* fatwa *et mesuré l'ingéniosité casuistique qui s'y déploie pour résoudre des problèmes imaginaires comprendra sans peine la sagesse de cette règle — s'appliquer à autre chose qu'à des cas concrets et qui se posent* hic et nunc. *Ce point de vue, qui a des précédents en Islam — Ibn 'Arabî se réfère ici à Mâlik b. Anas, mais l'on pourrait mentionner aussi le nom du Compagnon Masrûq b. al-Ajdâ' —, ne doit pas être considéré seulement comme une condamnation de la frivolité intellectuelle des docteurs de la Loi. Le Soufi est « fils du moment »* (ibn al-waqt). *Il n'a pas à anticiper les dispositions de la Sagesse divine mais à se conformer à ce qu'elle exige dans l'instant.*

Les fondements de la Loi et le quaternaire universel[29]

Sache que le nombre de fondements des prescriptions légales sur lesquels il y a unanimité est de trois : le Livre, la *sunna mutawâtira*[30] et le consensus *(ijmâ')*. En ce qui concerne le raisonnement par analogie *(qiyâs)*, les spécialistes ont des opinions divergentes : certains affirment qu'il constitue une preuve *(dalîl)* et fait partie des fondements des prescriptions légales, d'autres soutiennent — et c'est ma position — qu'il ne faut pas y recourir. Dieu a dit : « *Craignez Dieu et il*

vous apprendra » (Cor. 2 : 282). Il a également dit : « *Si vous craignez Dieu, Il vous donnera un discernement (furqânan)* » (Cor. 8 : 29) ; « *Craignez Dieu et croyez en Son Envoyé afin qu'Il vous donne deux parts de Sa Miséricorde, vous donne une lumière grâce à laquelle vous pourrez marcher, et vous pardonne* » (Cor. 57 : 28). De même, Il a dit au sujet de son serviteur, Khadir : « *Nous l'avons gratifié d'une miséricorde venant de Nous, et lui avons donné une science de chez Nous* » (Cor. 18 : 65).

Ainsi Dieu fait-Il procéder la science qu'Il accorde à Son serviteur, de Sa miséricorde. Quant à la crainte de Dieu, c'est une œuvre *('amal)* qui nous est prescrite et dont le statut est en rapport avec l'une de ces références [scripturaires] ou avec toutes, en quelque matière qu'elle s'impose à nous. Junayd a dit : « Cette science qui est la nôtre est liée au Livre et à la Sunna. »

Ce sont là les deux fondements « actifs » *(aslân fâ'ilân)* de la Loi, tandis que l'*ijmâ'* et le *qiyâs* ne sont établis et validés que par le Livre et la Sunna et sont donc des fondements passifs.

C'est à partir de ces quatre choses que sont apparues les prescriptions légales dont l'accomplissement conduit à la félicité *(al-sa'âda)*. De la même manière, tout ce qui possède l'existence *(al-mawjûdât)* procède de quatre Réalités divines qui sont : la Vie *(al-hayât)*, la Science *(al-'ilm)*, la Volonté *(al-irâda)* et la Puissance *(al-qudra)*. De même encore, les corps procèdent eux aussi de quatre réalités, à savoir : la chaleur *(al-harâra)*, le froid *(al-burûda)*, la sécheresse *(al-yubûsa)* et l'humidité *(al-rutûba)*.

Quant aux êtres engendrés *(al-muwalladât)*, ils procèdent des quatre éléments *(arkân)* : feu *(nâr)*, air *(hawâ')*, eau *(mâ')* et terre *(turâb)*. Enfin, tout corps humain procède de quatre humeurs *(akhlât)* : bile

(safrâ), bile noire *(sawdâ')*, sang *(dam)* et phlegme *(balgham)*. La chaleur et le froid sont des qualités actives tandis que l'humidité et la sécheresse sont des qualités passives.

Le raisonnement par analogie (al-qiyâs) [31]

(...) En ce qui concerne le raisonnement par analogie, et le fait de l'utiliser comme argument *(dalîl)* ou comme une véritable source, il y a divergence. En effet, il est, d'un certain point de vue, intellectuellement justifiable et, dans certains cas, il apparaît préférable de s'en servir plutôt que de le rejeter tandis que, dans d'autres cas, c'est le contraire. Quoi qu'il en soit, le *qiyâs* ne constitue pas par lui-même un argument décisif. Il en va de lui comme il en va du récit provenant d'une source unique *(khabar al-âhâd)* ; il y a accord pour l'accepter bien qu'il ne confère pas par lui-même une science certaine et il fait partie des sources qui servent à déterminer les prescriptions légales. Il doit en être de même pour le *qiyâs* lorsqu'il a un caractère d'évidence qui exclut le doute. Quant à moi — et bien que je le récuse pour ce qui me concerne — j'admets qu'en use, pour décider d'une question légale, celui que son effort d'interprétation *(ijtihâd)* a conduit à affirmer sa validité [comme source légale]. Peu importe qu'il ait raison ou tort [dans cet effort d'interprétation] : en effet le Législateur a validé le jugement rendu par le *mujtahid*, même s'il se trompe et lui a attribué une récompense. Mais si pour légitimer le *qiyâs*, il ne s'est pas appuyé sur une preuve fournie par le Livre, la Sunna, l'*Ijmâ'* ou par ces trois sources à la fois, il ne lui est pas licite de statuer à partir du *qiyâs*.

Il arrive toutefois que le pouvoir de sa réflexion amène l'homme équitable à faire de l'analogie évidente *(al-qiyâs al-jallî)* une preuve plus forte, au sujet d'un statut légal, qu'une information authentique mais provenant d'une seule source *(khabar al-wâhid)* : une telle information, après tout, n'est admise qu'en raison de la bonne opinion que nous avons de ses rapporteurs, mais nous ne la considérons pas comme apportant une science certaine au sujet de Dieu car la Loi nous l'interdit, et tout ce que nous pouvons dire, c'est : « Je pense que, j'estime que. » En revanche, le *qiyâs* évident est associé chez nous à la pensée spéculative authentique ; or nous avons reconnu la validité de la pensée spéculative *(al-nazar al-'aqlî)* qu'il nous est légalement ordonné de pratiquer dans cette parole divine : « *N'ont-ils pas considéré* (yanzurû) *le Royaume des Cieux et de la Terre (...) ?* » (Cor. 7 : 185) ; « *N'ont-ils pas réfléchi* (yatafakkarû) : *leur compagnon n'est pas possédé par les jinns (...)* » (Cor. 7 : 184). Et il y a beaucoup d'autres passages semblables à ceux-ci dans le Coran ! Le Législateur a par conséquent reconnu la capacité de la pensée spéculative à établir l'existence de Dieu, c'est-à-dire du plus fondamental des principes, puis à reconnaître l'unicité de Sa fonction de divinité *(ulûha)*. Il nous a donc prescrit de savoir par notre intellect qu'il n'y a de Dieu qu'Allâh ; nous avons ensuite considéré le statut qui doit de toute nécessité être celui de cette divinité selon l'argument rationnel *(al-dalîl al-'aqlî)* ; puis nous avons réfléchi, usant de cette pensée spéculative qu'il nous est prescrit d'employer, sur ce qui pouvait confirmer la véracité de ce que l'Envoyé a apporté de chez Lui, bien qu'il ne fût « qu'un homme pareil à nous » (*basharan mithlanâ* ; cf. Cor. 14 : 10, 11 ; 18 : 110 ; 21 : 3 ; 23 : 24, 33 ; 26 : 145, 186 ; 36 : 15 ; 41 : 6).

Nous avons réfléchi avec notre raison sur Ses signes *(âyâtihi)* et sur les preuves qu'Il a manifestées de la véracité *(sidq)* de l'Envoyé et nous avons établi qu'il était véridique. Or ce sont là des principes fondamentaux : si un seul d'entre eux venait à s'effondrer, les lois religieuses seraient nulles et non avenues. Ce qui leur permet d'être fermement établies, c'est la pensée spéculative. Aussi la Loi divine s'y réfère-t-elle et demande-t-elle aux fidèles d'en faire usage : or le raisonnement par analogie est une forme de pensée spéculative *(wa l-qiyâs nazar 'aqlî)*. Peux-tu croire que Dieu *(al-Haqq)* l'autoriserait sur des points aussi graves et des principes aussi fondamentaux, et nous l'interdirait dans une question d'application *(mas'ala far'iyya)* au sujet de laquelle nous ne trouvons aucune mention ni dans le Livre sacré, ni dans la Sunna, ni dans l'*ijmâ'* ? Nous affirmons quant à nous qu'elle a nécessairement un statut légal d'origine divine et que, lorsque les autres chemins sont fermés, il n'est d'autre issue que de revenir au principe, c'est-à-dire à la pensée spéculative.

C'est en nous appuyant sur le Livre et la Sunna que nous avons établi cela et que, par la réflexion, nous avons conclu que le *qiyâs* est bien, dans cette mesure et dès lors qu'il lui est reconnu une autorité dans les principes mêmes de la religion, l'une des sources de preuves en matière de prescriptions légales.

Lorsque la nécessité l'impose et que nous ne trouvons pas d'appui scripturaire décisif, nous cherchons donc à définir le statut de choses dont la Loi ne parle pas, en nous basant sur le statut de choses dont elle parle, dès lors qu'on peut considérer comme logique que l'intention du Législateur est la même dans les deux cas et autorise à les traiter de la même manière. Telle est ma doctrine en la matière. Quiconque déclare

coupable celui qui affirme la légitimité du raisonnement par analogie ou condamne le *mujtahid* qui use de ce raisonnement — que ce soit dans le domaine des fondements du droit ou dans celui des questions dérivées — commet une inconvenance à l'égard du Législateur puisque ce dernier en a établi la validité. [...]

Ainsi donc[32], bien que nous récusions l'usage du raisonnement par analogie en ce qui nous concerne personnellement, nous affirmons qu'il est licite d'y recourir, dès lors que Dieu l'a validé, pour ceux que leur effort d'interprétation conduit à en user. S'il jugeait sans parti pris, celui qui conteste cela s'abstiendrait de discuter là-dessus car cette question ne donne pas matière à discussion. « *Et Dieu dit la vérité et dirige sur le chemin !* » (Cor. 33 : 4).

Les principes des prescriptions légales

Nous allons à présent exposer dans ce chapitre ce qui se rapporte aux principes fondamentaux des prescriptions légales chez les savants, tout comme nous l'avons fait pour la pratique des devoirs religieux *(al-'ibâdât)*[33]. Il eût été certes plus logique que ce chapitre précédât ceux qui traitent des *'ibâdât* mais c'est ainsi que cela s'est imposé à nous. Nous n'avons pas décidé de cette disposition par choix personnel. Si nous procédions de manière rationnelle, la place de ce chapitre dans l'économie de la Sagesse *(tartîb al-hikma)* serait tout autre. Il en va là comme il en va du verset qui dit : « *Acquittez-vous attentivement des prières et de la prière médiane (wa l-salat al-wustâ)* » (Cor. 2 : 238). Ce verset est placé entre ceux se rapportant à la répudiation *(talâq)* et au mariage *(nikâh)*, et ceux qui

traitent des dispositions testamentaires, situés respectivement avant et après.

En apparence, ce verset ne semble donc pas être à sa place. Et pourtant c'est celle-ci que Dieu lui a destinée parce qu'Il sait ce qui convient à [toute] chose. Le Sage *(al-hakîm)* est celui qui fait ce qu'il convient de faire, quand il convient, comme il convient, même si l'ignorance nous empêche de voir pourquoi cela convient. C'est Dieu Lui-même qui a imposé à ma main cette disposition des matières. Aussi l'ai-je conservée sans faire intervenir ma propre opinion ou ma réflexion [...].

Cas des versets ou hadîth contradictoires[34]

Lorsque deux versets ou deux traditions authentiques se contredisent, mais qu'il est possible de les rapprocher l'un de l'autre et de les utiliser conjointement, nous ne devons pas renoncer à nous en servir. S'il n'est pas possible de les utiliser ensemble, parce qu'il se trouve dans l'un des deux une exclusion *(istithnâ')*, il faut alors choisir celui dans lequel se trouve cette exclusion. S'il y a dans l'un des deux une adjonction *(ziyâda)*, il faut l'adopter et s'en servir. Lorsqu'il ne s'y trouve rien de tout cela, et que ces deux versets sont totalement contradictoires, on se réfère alors à la date *(ta'rîkh)* [de leur révélation respective] et on choisit le plus tardif des deux. Si enfin on ignore cette date, et qu'il est difficile de la connaître, il faut alors prendre en considération celui des deux qui est le plus propre à lever une contrainte en matière de religion *(raf' al-haraj fî l-dîn)*, et l'appliquer car ce point de vue est confirmé par le verset : « *Il ne pèse pas sur vous, dans*

la religion, de contrainte » (haraj ; Cor. 22 : 78) et la religion d'Allâh est facile. « *Et Dieu veut pour vous ce qui est facile et non ce qui est difficile* » (Cor. 2 : 185). [Le Prophète nous dit également :] « *Ce que Je vous ai ordonné de faire, accomplissez-le à la mesure de ce que vous pouvez, et ce que Je vous ai interdit de faire, cessez de le faire !* »[35] Si les deux textes contradictoires sont équivalents sous ce rapport, aucun des deux ne doit être délaissé mais tu choisiras d'user de celui des deux que tu désires.

Lorsqu'un verset et une tradition authentique d'entre les traditions provenant d'une seule voie se contredisent, et qu'on en ignore la date, on choisit le verset et on délaisse la tradition, car le premier est sûr alors que la seconde ne bénéficie que d'une présomption. S'il s'agit d'une tradition rapportée par de nombreuses autorités *(khabar mutawâtir)* et donc aussi sûre que le verset, mais si on ignore leur relation chronologique et si leur conciliation est impossible, la règle est de choisir librement l'un des deux. Toutefois s'il se trouve dans l'un de ces textes l'allègement d'une contrainte *(raf' al-haraj)*, c'est-à celui-là qu'on donnera la préférence.

Chaque fois que deux traditions ou deux versets sont en contradiction l'un avec l'autre, ou que sont en contradiction un verset et une tradition authentique — que cette tradition soit rapportée par plusieurs autorités ou par une seule — mais que l'un des deux comporte une précision supplémentaire *(ziyâda)* en matière de prescription légale, on doit tenir compte de cette précision et l'appliquer[36]. La prépondérance revient donc à la tradition qui comporte cette adjonction plutôt qu'à celle qui la contredit. Néanmoins, il ne faut prendre en considération parmi les traditions, que celles qui sont authentiques. L'individu qui, sur les

questions légales, se conforme à l'une des écoles juridiques mais à qui parvient un *hadîth* faible *(da'îf)*, attribué à l'Envoyé de Dieu, qui contredit l'opinion d'un des Imâms [fondateur des écoles juridiques] ou d'un des Compagnons, à laquelle on ne reconnaît pas d'argument probant *(dalîl)*, choisira de donner la préférence au *hadîth* faible et rejettera l'opinion en question. Même si ce *hadîth* en réalité n'est pas authentique, il a en tout cas le même degré de probabilité que l'opinion contraire et on ne doit pas s'en écarter. À plus forte raison est-il exclu de s'en écarter s'il est authentique et l'on doit impérativement ne pas tenir compte de l'opinion contraire d'un Compagnon ou d'un Imâm.

Quand la tradition est « relâchée » (*mursal* : c'est-à-dire rapportée sans chaîne de transmission ou avec une chaîne incomplète) ou « arrêtée » (*mawqûf* : c'est-à-dire remontant seulement à l'un des Compagnons du Prophète mais non au Prophète lui-même), on ne peut s'y fier que si l'on sait que le second rapporteur *(tâbi')* n'a pas reçu ce *hadîth* d'une autre personne que d'un Compagnon. S'il en est ainsi, et même s'il ne précise pas de quel Compagnon il s'agit, on adoptera ce *hadîth mursal*. Cette tradition a en effet le même statut que le *hadîth* rapporté du Prophète *(al-musnad)*. Tel est le cas lorsque le rapporteur de la seconde génération s'exprime ainsi : « L'Envoyé de Dieu a dit... » sans faire mention du Compagnon d'après lequel il rapporte ce *hadîth*, dès lors qu'on sait qu'il est de ceux qui ont vu les Compagnons et ont fait partie de leur entourage, qu'il est sûr quant à sa foi et, enfin, qu'il ne compte pas parmi les gens qui professent qu'on peut attribuer au Prophète des propos qu'il n'a pas tenus si c'est pour le bien de la communauté. S'il ne remplit pas ces conditions, on n'utilisera pas le *hadîth* qu'il rapporte, même s'il a une chaîne de transmission complète. En

résumé, il n'est pas licite de rejeter un verset ou une tradition authentique au bénéfice de l'opinion d'un Compagnon ou d'un des Imâms : celui qui agit ainsi commet une erreur évidente et se met en dehors de la religion de Dieu.

Lorsqu'une tradition provient de gens dont on ne sait rien *(mastûrîn)* et dont on ne parle ni en termes de désapprobation *(jarh)* ni en termes d'approbation *(ta'dîl)*, il faut accepter ce qu'ils transmettent. Mais, si l'on impute à l'un d'entre eux un défaut remettant en cause sa sincérité *(sidq)*, il faut délaisser cette tradition. Toutefois, dans le cas où cette infirmité ne se rapporte pas à sa narration *(naql)*, il faut l'accepter sauf s'il s'agit d'un buveur de vin et s'il a parlé en état d'ébriété *(sukr)*. En revanche, si l'on sait qu'il a rapporté cette tradition en état de sobriété *(sahw)* et fait partie de ceux dont c'est le propre, on acceptera la tradition qu'il rapporte. [...].

En tout cela il n'y a pas de différence entre se servir du *khabar al-wâhid* authentique et de la tradition dite *mutawâtir*, excepté lorsqu'il y a contradiction entre les deux, ainsi que nous l'avons déjà montré. Dieu ne nous oblige nullement à admettre ce que disent d'autres que Son Envoyé, même s'il nous est prescrit de les respecter et de les aimer.

Le problème de l'abrogation

En ce qui concerne l'abrogation *(naskh)*, je ne la définis pas comme on le fait généralement : pour moi, elle signifie qu'est venu à son terme, dans la science divine, le délai pendant lequel un certain statut légal devait s'appliquer. Lorsque cette période est achevée, rien ne s'oppose à ce qu'une autre disposition, dans le

Coran ou la Sunna du Prophète, ait force de loi. Si c'est cela qu'on appelle « abrogation », je suis de ceux qui affirment son existence.

Sur la base de ce qui précède, l'abrogation d'un verset du Coran par un autre ou par une tradition est tout à fait concevable. En effet, la Sunna a pour fonction de rendre clair [ce qui ne l'est pas] car il a été ordonné au Prophète d'expliquer aux gens ce qui leur était révélé [dans le Coran] et, en cela, de se prononcer selon ce que Dieu lui fait voir et non ce que son ego *(nafs)* lui fait voir. Qu'il s'agisse du Coran ou pas, il se conforme en tout ce qu'il dit à ce qui lui a été révélé *(lâ yattabi' illâ ma yûhâ ilayhi)*. Il peut également y avoir abrogation d'une tradition par un verset coranique ou par une autre tradition. Quand nous sommes en présence d'une disposition légale explicite *(nass)* énoncée dans un verset ou une tradition, il n'est pas permis de s'abstenir de l'appliquer jusqu'au moment où l'on a vérifié l'existence ou l'absence d'une autre disposition contraire : on doit mettre en pratique aussitôt ce qui est ainsi parvenu. Si, par la suite, on tombe sur une tradition ou un verset qui abroge *(nâsikh)* le précédent, ou en restreint la portée *(mukhassis)*, ou au contraire l'élargit *(mu'ammin)*, on doit se conformer à ce que l'on a ainsi appris en respectant certaines conditions : il faut déterminer la relation chronologique des deux textes, car tantôt c'est le verset restrictif qui a précédé l'autre et tantôt c'est le contraire. Le principe est que c'est le dernier révélé qui fait autorité[37].

Lorsqu'un verset ou une tradition comporte un mot qui n'appartient pas à la langue ordinaire *(lisân)*, le principe est de l'admettre selon la signification qu'il a dans le langage des Arabes. Si le Législateur a utilisé ce mot dans un sens différent de celui qu'il aurait normalement dans la langue courante comme, par exem-

ple, les mots *salât*[38] (prière), *wudû'* (ablution), *hajj* (pèlerinage), *zakât* (aumône légale)[39], le sens à retenir est celui qu'a expliqué et fixé le Législateur. Si, ultérieurement, une tradition est transmise qui comporte ce mot en le prenant dans son acception courante, on restreindra à cette tradition cette interprétation du mot en question [et on ne l'étendra pas à d'autres emplois du même mot dans des textes où le Législateur lui a donné un sens différent].

Tout ce que la Loi formule sous forme d'ordre *(awâmir)* doit être compris comme appartenant à la catégorie de l'obligatoire *(al-wujûb)* et tout ce qu'elle formule sous forme de défense *(nawâhî)* compris comme appartenant à la catégorie de l'interdit *(al-hazr)* à moins que le contexte ne fasse passer ce qui est [formellement] un ordre, de la catégorie de l'obligatoire à celle du « recommandé » *(nadb)* ou du simple « licite » *(ibâha)* ou ce qui est [formellement] une interdiction du domaine de l'interdit à celui de chose simplement blâmable *(karâha)*. [Inversement], lorsque l'ordre ne comporte aucun contexte qui autorise à l'interpréter comme étant en réalité une recommandation ou une permission, ce qu'il prescrit est absolument obligatoire et il en va de même en ce qui concerne l'interdiction. [Ce qui explique la possibilité d'interprétation évoquée ci-dessus, c'est qu']il arrive par exemple qu'un ordre [apparent] ait simplement pour objet de mettre fin à une prohibition et non de rendre obligatoire ce qu'il énonce.

Le consensus

Le « consensus » *(al-ijmâ')* ne désigne rien d'autre que le consensus des Compagnons après [la mort de] l'Envoyé de Dieu. Quant à ce qui survient après leur

époque, ce n'est pas un consensus sur lequel on puisse se fonder pour trancher les questions légales.

Il y a consensus lorsqu'on sait qu'un problème a été soumis à chaque Compagnon et que chacun s'est prononcé à son sujet comme les autres se sont prononcés, au point qu'il n'en reste pas un à qui le problème n'ait été soumis, et qui n'ait émis à ce sujet le [même] jugement. Si l'on rapporte qu'un seul des Compagnons avait une opinion différente sur cette question, il n'y a pas consensus. Il n'y a pas non plus *ijmâ'* si l'on rapporte qu'il a gardé le silence, ou si l'on apprend qu'il se produisit un différend sur un point. Dès lors qu'il en est ainsi, on doit recourir au Livre ou aux traditions prophétiques pour se prononcer. C'est la meilleure et la plus parfaite façon de procéder pour retrouver le sens premier *(ta'wîl)*.

Le statut originel

Il n'est pas permis d'interpréter la volonté divine sur la base d'un jugement personnel *(ra'y)*, j'entends d'un point de vue exprimé sans preuve ni argument tiré du Livre, de la Sunna ou de l'*ijmâ'*.

Même si je ne recours pas pour ma part au raisonnement par analogie, je n'incrimine pas celui qui le considère comme valide si la cause *(al-'illa)* commune [aux deux choses entre lesquelles on établit l'analogie] est compréhensible et évidente et qu'il semble probable que c'est ce que visait le Législateur. Non, je m'interdis d'utiliser le *qiyâs* uniquement parce qu'il conduit à ajouter aux prescriptions explicites. Or j'ai, quant à moi, compris que le Législateur désirait justement l'allègement *(al-takhfîf)* pour cette communauté. Le Prophète a dit : « *Laissez-moi tranquille aussi longtemps*

que je vous laisse tranquille ! »[40] et il réprouvait qu'on l'interrogeât de peur que soit révélée à cette occasion une [nouvelle] prescription que cette communauté serait incapable de respecter, comme le fait de veiller pendant les nuits du mois de Ramadhân *(qiyâm Ramadân)*, d'accomplir le pèlerinage *(al-hajj)* chaque année et ainsi de suite. Aussi, quand j'ai vu ce qu'il en était, j'ai proscrit le *qiyâs* en matière de religion. Ni le Prophète, ni Dieu lui-même n'ont ordonné d'y recourir [dans les matières légales]. Son abandon est donc pour moi obligatoire car il fait partie des choses que réprouvait le Prophète. Le statut originel *(kukm al-asl)* [des choses] c'est l'absence d'obligation légale *(lâ taklîf)*[41]. Dieu, en effet, a créé pour nous tout ce qui est sur terre et il appartient donc à celui qui prétend nous imposer une limitation *(tahjîr)* de fournir une preuve issue soit du Livre, soit de la Sunna, soit encore de l'*ijmâ'*. Je ne pratique donc pas le *qiyâs* et ne lui reconnais absolument aucune autorité.

En ce qui concerne les faits et gestes *(af'âl)* du Prophète, leur imitation n'a pas un caractère d'obligation *(wujûb)* — ce qui représenterait la plus lourde des contraintes —, sauf s'il s'agit d'un acte qu'il nous a explicitement prescrit d'accomplir pour obéir à Dieu, auquel cas cet acte est obligatoire. Ainsi en est-il, par exemple, lorsqu'il a dit : « Priez comme vous me voyez prier et prenez de moi vos rites *(manâsik)* »[42], ou en ce qui concerne les modalités du pèlerinage. S'il n'y avait cette précision concernant certains actes déterminés, leur accomplissement ne nous serait pas obligatoire. Le Prophète était un homme sujet à des émotions comme les autres hommes, pouvant éprouver la satisfaction ou la colère comme les autres hommes. Il ne nous est pas imposé de l'imiter dans ses faits et gestes sauf lorsqu'il l'a [expressément] ordonné ; et il

lui était prescrit de n'accomplir aucun acte [de cette nature] en secret, de sorte que personne n'aurait pu le voir, de même manière qu'il lui incombait, en ce qui concerne ce qu'il avait reçu l'ordre de transmettre *(tablîgh)*, de ne pas le dire alors qu'il était seul, si bien que personne ne l'entendrait et ne pourrait donc communiquer le contenu de cette révélation à ceux qui ne l'auraient pas entendu.

Pour ce qui est de toute loi religieuse antérieure à la nôtre, nous n'avons pas l'obligation de l'appliquer sauf sur les points où notre propre loi l'a confirmée, et cela bien qu'il s'agisse authentiquement d'une loi sacrée pour la communauté à laquelle elle s'adressait et que nous ne l'accusions pas d'être fausse. Bien au contraire, nous croyons en Dieu, en Son Envoyé, en ce qui lui a été révélé [mais aussi] aux Livres et aux lois qui ont été révélées avant lui. (cf. Cor. 2 : 4, 136, 285 ; 3 : 84 ; 4 : 126, etc.).

La conformité aveugle *(al-taqlîd)* [à l'opinion d'un autre] n'est pas, selon nous, permise en matière de religion, qu'il s'agisse de conformité à un mort ou à un vivant. En fait, il incombe à celui qui questionne un savant, de lui dire : « Je veux connaître ce que Dieu ou Son Envoyé ont prescrit sur telle question ! » Si celui qu'il interroge lui répond : « Voici la prescription divine sur ce problème » ou « voilà celle de Son Envoyé », le questionneur doit la mettre en pratique car celui qui lui répond n'est en l'occurrence qu'un simple rapporteur *(nâqil)* de la décision de Dieu ou du Prophète. En revanche, quand celui qu'on interroge dit : « Ceci est mon opinion *(ra'yî)* » ou bien « C'est comme cela que je conçois la chose » ou bien encore « Je ne connais pas, sur cette question, de disposition la concernant ; toutefois, le jugement analogique a pour résultat que le statut est le même en cette matière que

celui énoncé pour telle autre question », dans ce cas il n'est pas licite pour celui qui a posé la question de prendre en compte cette opinion. Il doit donc alors rechercher les Hommes du Souvenir *(ahl al-dhikr)* et les interroger de la manière que nous avons décrite. Il est du devoir de tout musulman de ne questionner personne d'autre que ces *ahl al-dhikr*, c'est-à-dire les Hommes du Coran — Dieu a dit : « *C'est Nous, en vérité, qui avons révélé le* dhikr (...) » (Cor. 15 : 9) — ou bien les gens du *hadîth*. Si le questionneur sait que celui qu'il veut interroger pratique le *ra'y* et le *qiyâs*, il le négligera et interrogera l'homme de *hadîth*. S'il sait qu'il pratique le *ra'y*, le *qiyâs* et le *hadîth*, il lui posera sa question. Mais lorsque l'interrogé lui rendra sa décision, il faudra qu'il précise si ce jugement se fonde sur le *ra'y*, le *qiyâs* ou le *hadîth*. S'il dit qu'il se fonde sur le *ra'y* ou le *qiyâs*, on rejettera ce jugement ; si par contre, il le dit fondé sur une tradition *(khabar)*, on l'admettra.

Aucune sanction juridique ne s'applique à la faute involontaire *(al-khatâ')* ou à l'oubli *(nisyân)* excepté dans les cas précis où le Coran ou la Sunna précise qu'il y en a une, et où on l'appliquera comme, par exemple, pour la prière de l'oublieux *(salât al-nâsî)* ou l'homicide involontaire *(qatl al-khatâ')*. Toute chose sur laquelle la *Sharî'a* garde le silence n'a pas d'autre statut légal que la licéité originelle *(al-ibâha al-asliyya)*. Les prescriptions de la Loi sacrée s'imposent aux noms *(al-asmâ')* et aux états *(al-ahwâl)* et non aux êtres en tant que tels *(al-a'yân)*. [Autrement dit] un acte légalement obligatoire *(fard)* ne s'impose qu'à celui qui est capable d'accepter cette obligation, qu'il s'agisse d'un ordre ou d'une interdiction, d'une chose à faire ou d'une chose à ne pas faire. De ce fait, toute personne incapable d'accomplir l'une des choses que

Dieu lui a prescrites n'est pas visée par cette loi. En vérité, Dieu n'a imposé *(mâ kallafa)* « *à une âme que ce qu'elle peut faire* » (Cor. 2 : 233, 286 ; 6 : 152 ; 7 : 42 ; 23 : 62) « *et selon ce qui lui a été accordé ; Dieu fait succéder la facilité* (yusr) *à la difficulté* ('usr) » (Cor. 65 : 7).

À tout acte est assigné un moment *(waqt)* — bref ou long — et il n'est pas permis de l'accomplir à un moment autre que celui qui lui est imparti, pas avant, ni après, car telles sont les limites prescrites par Dieu et elles ne doivent pas être transgressées.

L'effort d'interprétation personnelle (ijtihâd)

L'effort d'interprétation personnelle a toujours le même statut légal, qu'il s'agisse d'interpréter les principes fondamentaux *(al-usûl)* ou leurs applications *(al-furû')* [43]. Dès lors que Dieu a affirmé le droit d'y recourir en matière d'application — or Il a affirmé ce droit au profit du *mujtahid* et Il n'affirme que ce qui est vrai — tout effort d'interprétation personnelle [dans le domaine des *usûl* comme dans celui des *furû'*] se trouve fondé en droit.

En ce qui concerne l'erreur involontaire *(al-khatâ')* du *mujtahid* qui donc ne recevra de ce fait [selon le *hadîth*] qu'une seule récompense, c'est le cas de celui qui n'a pas réussi à trouver ce qui était prescrit par Dieu ou par Son Envoyé, sur la question posée. Dieu donne néanmoins force de loi à la réponse à laquelle l'a conduit son effort personnel *(ijtihâd)*. [Il est par conséquent récompensé] bien que sa réponse ne soit pas, au regard de Dieu, conforme à la Vérité, puisque Dieu a donné force de loi à cette réponse en ce qui le

concerne. Or Dieu n'affirme rien qui soit faux *(bâtil)*. Si, par la suite, le *mujtahid* a connaissance d'une prescription de Dieu ou de Son Envoyé sur cette question, différente de ce qu'il préconisait, si en outre il sait que cette prescription est chronologiquement postérieure à celle qui lui a servi d'argument *(dalîl)*, il lui faudra revenir sur sa position première et il serait illicite qu'il s'y tînt.

Voilà pourquoi Mâlik b. Anas témoignait de sa science, de sa foi et de son scrupule en demandant, lorsqu'on l'interrogeait sur un problème d'ordre religieux : « Le cas [sur lequel tu m'interroges] se pose-t-il concrètement ? » Si on lui répondait par l'affirmative, il donnait son avis ; mais si on lui répondait que ce cas ne se posait pas réellement [et qu'il était donc purement théorique] il ne répondait pas (...)[44]. C'est en raison de tout cela que les savants ont dit que, [d'une certaine façon], tout *mujtahid* donne une réponse juste puisque ou bien cette réponse coïncide exactement avec ce que Dieu a décidé en cette matière, ou bien elle coïncide en tout cas avec ce que Dieu a décidé au sujet de celui qui n'a pas trouvé la bonne réponse et a commis une erreur involontaire. Voilà qui suffit en ce qui concerne les principes fondamentaux de la loi canonique dans un livre comme celui-ci, qui n'en permet pas un examen complet. [...].

Les ruses de Satan

Chapitre 318

Situé dans la quatrième des six sections qui constituent les Futûhât, *celle consacrée aux « demeures spirituelles »* (al-manâzil), *ce chapitre commence par revenir sur un thème déjà rencontré : en préférant leur opinion personnelle ou celle du fondateur de leur école aux seules preuves décisives — le Coran et le* hadîth — *les* fuqahâ' *sont les jouets de Satan et ses instruments. Le climat particulier du conformiste mâlikisme andalou à l'époque de la jeunesse d'Ibn 'Arabî permet sans doute de mieux comprendre la rigueur de cette condamnation. Mais on verra que les* fuqahâ' *d'Orient ne sont pas davantage épargnés...*

Au début du chapitre 88, l'auteur évoquait laconiquement cette « lumière » que le Coran promet aux craignant-Dieu. Il va être ici plus explicite en donnant quelques indications précises sur les modalités que peut revêtir l'assistance divine qui éclaire les hommes de la Voie et leur fait apparaître les solutions justes, sans qu'il soit nécessaire pour eux de recourir à une recherche érudite ou à une spéculation. Ibn 'Arabî parle d'expérience, et le dit. Les pages consacrées à l'inspiration (ilhâm) *que Dieu accorde à Ses saints*

sont certes nombreuses dans l'œuvre du Shaykh[45] *mais l'on trouve dans ce passage des données phénoménologiques qui ne figurent pas ailleurs et qui sont très révélatrices sur la fonction centrale de la Loi dans l'ésotérisme akbarien.*

Comme le précédent, enfin, ce chapitre met en relief l'infinité de la Miséricorde divine en donnant du pardon (maghfira) *une très subtile analyse.*

L'abrogation de la Loi par les désirs de l'âme[46]

(...) Sache, ô ami très proche, qu'en cette matière il nous a été rapporté d' 'Abd Allâh b. 'Abbâs qu'un homme qui l'avait calomnié vint chez lui demander que cet acte lui soit rendu licite. « O Ibn 'Abbâs, lui dit-il, je t'ai calomnié, aussi rends-moi cela licite. » Ibn Abbâs répondit : « Que Dieu me garde de rendre licite ce qu'Il a interdit ! En vérité, Dieu a interdit de porter atteinte à l'honneur *(a'râd)*[47] des musulmans. Je ne prononcerai donc pas que cela est licite. Mais que Dieu te pardonne ! » Observe combien cette manière de faire est admirable, et parfaite cette science ! Dans le même ordre d'idées, il y a le serment par lequel on s'engage à faire ou à ne pas faire quelque chose de licite[48] : Dieu a donc rendu obligatoire l'accomplissement des serments *(tahillat al-aymân)*. Tout cela fait partie de la dégradation progressive *(al-istidrâj)* et de la ruse divine *(al-makr al-ilâhî)* dont seul est exempt celui que Dieu a préservé en appelant son attention sur ce danger[49]. Il n'y a pas d'autre Législateur que Dieu, qu'Il soit exalté ! Dieu a dit à Son Prophète : « [*Nous t'avons révélé le Livre avec la Vérité*] *afin que tu juges entre les hommes selon ce que Dieu te fait voir* » (Cor. 4 : 105). Il n'a pas dit : « selon ce que tu vois ».

Bien plus, Il réprimanda le Prophète lorsque ce dernier déclara [Marie la copte] illicite pour lui-même par serment lors du litige avec 'Ayshâ et Hafsa, et lui demanda : « *O Prophète, pourquoi déclares-tu illicite ce que Dieu t'a rendu licite, simplement pour donner satisfaction à tes femmes ?* » (Cor. 66 : 1). Cela fait partie de ce que sa propre âme fit voir au Prophète.

Voilà donc quelque chose qui t'indique que la parole divine « selon ce que Dieu te fait voir » veut dire : « ce qu'Il inspire [au Prophète] » et non pas « ce qu'il voit de lui-même ». Mais si, en matière religieuse, on tenait compte de l'opinion personnelle *(ra'y)*, celle du Prophète serait supérieure à l'opinion de toute autre personne. Si néanmoins telle fut la situation du Prophète, en ce qui concerne ce que sa propre âme lui fit voir, qu'en est-il donc de celui qui, n'étant pas infaillible *(laysa bi ma'sûm)*, a plus de chance de se tromper que de tomber juste ?

Cela te montre également que l'*ijtihâd* dont parle l'Envoyé de Dieu consiste seulement à rechercher une preuve *(dalîl)* permettant d'établir le statut légal qui s'applique à une question lorsqu'elle se pose. Il ne consiste pas à légiférer sur cette question car cela n'est pas autorisé par Dieu.

La route blanche

Le qâdî 'Abd al-Wahhâb al-Azdî al-Iskandarî me raconta ce qui suit à La Mecque en 599[50] : « Je vis dans mon sommeil un homme d'entre les pieux peu après sa mort et je lui demandai : "Qu'as-tu vu ?" Il me raconta alors certaines choses et me dit entre autres : "J'ai vu des livres qui étaient abaissés *(marudû'a)* et des livres qui étaient élevés *(marfû'a)*." Je

demandai : "Mais qu'étaient donc ces livres élevés ? — C'étaient des livres de *hadîth*", me fut-il répondu. — "Et les livres abaissés ?" interrogeai-je. Et on me répondit : "C'étaient des livres exprimant des opinions personnelles *(al-ra'y)*, sur lesquelles leurs auteurs auraient des comptes à rendre". » Je constatai ainsi qu'il s'agit d'une affaire grave.

Sache — et que Dieu t'assiste ! — que la *sharî'a* est la route blanche *(al-mahajja al-baydâ')*, la route des bienheureux et le chemin de la béatitude *(tarîq al-sa'âda)*. Celui qui suit ce chemin est sauvé, et celui qui l'abandonne est perdu.

Lorsque lui fut révélé le verset : "*Telle est Ma voie, dans sa rectitude !* » (Cor. 6 : 153), l'Envoyé de Dieu traça une ligne sur le sol puis dessina plusieurs traits à gauche et à droite de cette ligne. Ensuite, posant le doigt sur la ligne, il se mit à réciter : *« Telle est Ma voie, dans sa rectitude ! Suivez-la et ne suivez pas les pistes (al-subul)* » — et il montra alors les traits qu'il avait dessinés à droite et à gauche de cette ligne — « *car elles vous écarteraient de Sa voie* » (Cor., *ibid.)* — et il indiqua la ligne droite[51].

À Salé, ville du Maghreb située au bord de l'océan Atlantique, dont on dit que la terre s'y arrête et qu'après elle il n'y a plus d'autres contrées, un homme parmi les pieux d'entre les gens du commun me raconta : « J'ai vu dans mon sommeil une route blanche, non accidentée, sur laquelle se répandait une lumière uniforme. J'ai vu également à droite et à gauche de cette route des fossés, des chemins, des ravins, tous semés d'épines, et où l'on ne pouvait marcher du fait de leur étroitesse, de la difficulté du terrain, du grand nombre d'épines qui s'y trouvaient et de l'obscurité qui y régnait. Je vis que tous les gens empruntaient ces chemins dans la nuit noire, et délaissaient la route

blanche et non accidentée. Sur cette route marchait l'Envoyé de Dieu accompagné d'une petite troupe. Il regardait vers ceux qui étaient derrière lui. Or voici que dans ce groupe se trouvait, très en arrière, le shaykh Abû Ishâq Ibrâhîm b. Qarqûl[52], un *muhaddîth* qui était un maître éminent en ce domaine et dont j'ai rencontré le fils. Ayant entendu le Prophète lui dire : « Lance un appel aux hommes afin qu'ils reviennent sur le bon chemin ! », Ibn Qarqûl éleva la voix sans obtenir de réponse : « Revenez sur le bon chemin, revenez ! » disait-il. Mais nul ne lui répondit ni ne revint vers le bon chemin.

Les ruses de Satan

Sache que lorsque les passions dominent l'âme et que les savants recherchent les honneurs auprès des souverains, ils quittent la « route blanche » et se dirigent vers des interprétations *(ta'wîlât)* laxistes[53] afin de satisfaire les désirs que la passion inspire aux rois de sorte que ces derniers puissent les assouvir en s'appuyant sur un motif légal. Et même si le *faqîh* (juriste) ne croit pas lui-même au bien-fondé de sa décision, il prononce une *fatwa* en ce sens.

Nous avons vu un grand nombre de ces gens agir comme cela, qu'ils soient d'entre les *qâdî* ou les *fuqahâ'*.

Le roi Al-Zâhir Ghâzî[54], fils du roi Al-Nâsir Salâh al-Dîn Yûsuf b. Ayyûb m'en rapporta un exemple au cours d'une discussion que nous eûmes à ce sujet. Il appela un esclave et lui dit : « Apporte-moi le portefeuille *(haramdân)* ». Je l'interrogeai : « Qu'y a-t-il dans ce portefeuille ? » Il répondit : « Tu désapprouves

les choses blâmables et les injustices qui se passent dans ma cité et dans mon royaume ? Par Dieu, je suis, comme toi, convaincu que tout cela est blâmable ! Néanmoins, ô Maître, il n'y a pas une seule de ces choses blâmables qui ne résulte de la décision rendue par un juriste *(faqîh)* et d'un écrit de sa main que je possède, l'autorisant. Que la malédiction de Dieu soit sur eux ! Ainsi un juriste, il s'agit d'Untel — et il me désigna le juriste le plus réputé dans son pays pour sa foi et sa vie ascétique — a rendu une *fatwa* selon laquelle il ne m'est pas prescrit de jeûner pendant le mois de Ramadân en particulier, l'obligation étant seulement de jeûner un mois quelconque de l'année ; il me revenait ainsi de choisir celui des mois de l'année que je désirais. » Le Sultan me dit alors : « Je l'ai maudit intérieurement sans le lui manifester ouvertement parce que c'était Untel » — et il me le nomma.

Sache que Dieu a donné à Satan un pouvoir sur l'imagination. Lorsque Satan constate chez un *faqîh* une inclination vers une passion que Dieu réprouve, il lui suggère une interprétation inhabituelle qui lui fait voir comme bon un acte mauvais et lui facilite la découverte d'une solution accommodante. Satan lui dit : « Les hommes de la première génération [celle des Compagnons du Prophète] se sont acquittés de leurs devoirs religieux en usant de leur jugement personnel *(ra'y)* ; les savants se sont servis du raisonnement par analogie en matière de statuts légaux. Ils ont mis à jour les causes *(al-'ilal)*[55] et ont statué sur les choses dont la Loi ne dit rien, comme ils l'ont fait sur les choses à propos desquelles la Loi est explicite, en s'appuyant sur le fait que ces choses ont une seule et même cause *(li l-'illa al-jâmi'a baynahumâ)*. Or c'est par déduction personnelle qu'ils ont établi cette cause. »

Lorsque Satan lui a ainsi facilité cette voie, il s'efforce d'obtenir ce que lui dicte sa passion d'une manière qui soit à ses yeux légale, et ne cesse de procéder ainsi en tout ce dont la possession ou la soumission à son autorité est pour lui objet de désir. Il rejette les *hadîth* du Prophète en déclarant : « Si ce *hadîth* était authentique... » — ou, lorsque le *hadîth* est évidemment authentique : « S'il n'y avait un autre *hadîth* qui contredit ou abroge celui-ci —, l'Imâm al-Shâfi'î aurait retenu cette solution [mais puisqu'il ne l'a pas fait, il n'y a pas lieu de tenir compte du *hadîth* authentique] ». Cela, si cet homme est shâfi'ite. S'il est hanafite, il déclarera : « Abû Hanîfa aurait retenu cette solution. » Et ainsi de suite pour ceux qui suivent tous ces imâms : ils prétendent que le *hadîth* et son utilisation sont une source d'erreur, et que ce qui est impératif, c'est de suivre aveuglément l'avis de ces imâms et leur exemple dans les jugements qu'ils ont rendus.

Dans le cas où ces jugements sont en contradiction avec les traditions d'origine prophétique *(al-akhbâr al-nabawiyya)*, ils ont recours aux premiers et laissent de côté les *akhbâr*, le Livre ou la *Sunna*. Et quand je leur dis qu'on rapporte que Shâfi'î déclarait : « S'il arrive qu'un *hadîth* soit en contradiction avec mes propos, rejetez mes propos contre le mur et choisissez le *hadîth*, car ma doctrine *(madhhabî)*, c'est le *hadîth* ! » ; ou encore qu'Abû Hanîfa a déclaré a ses compagnons : « Il est formellement interdit, à quiconque émet une *fatwa* selon mes dires, de le faire sans connaître ce qui m'a servi de preuve *(dalîl)* » — or je ne rapporte rien venant d'Abû Hanîfa qui ne me soit parvenu par le canal des hanafites, et rien de Shâfi'i qui ne me soit parvenu par le canal des shâfi'ites, et de même en ce qui concerne les mâlikites et les hanbalites — lorsqu'il m'arrive, donc, d'acculer ainsi les juristes au cours

d'un débat, ils se dérobent sans rien dire. Cela m'est arrivé avec eux plusieurs fois en Occident et en Orient. En vérité, pas un seul d'entre eux n'appartient véritablement au *madhhab* auquel il prétend appartenir ! La Loi sacrée a été abrogée par les passions ! Et cela bien que les *akhbâr* rapportés dans les livres authentiques (les *Sahîh* de Bukhârî et Muslim), les biographies [des transmetteurs où se trouvent les informations] concernant leur approbation *(ta'dîl)* ou leur improbation *(tajrîh)* et les recueils d'*isnâd* aient été conservés et protégés des altérations et des interpolations !

Mais quand on cesse d'utiliser ces *akhbâr* et quand les hommes se préoccupent du *ra'y* et se soumettent aux *fatwa* de ceux qui les ont précédés alors qu'elles sont en contradiction avec les *akhbâr* authentiques, alors il n'y a plus de différence entre l'inexistence ou l'existence de ces *akhbâr* puisqu'ils n'ont plus aucune espèce d'autorité à leurs yeux. Quelle abrogation plus énorme que celle-ci peut-il y avoir ? Et si tu fais une objection à l'un de ces savants, il te répondra que c'est ainsi dans son école *(madhhab)*. Par Dieu, quel menteur ! Le fondateur de ce *madhhab* lui a dit : « Lorsque le *khabar* contredit mes propres paroles, adopte le *hadîth* et rejette mes opinions aux latrines. En vérité, mon école c'est le *hadîth*. » Si cet individu agissait vraiment avec équité, faire partie de l'école de Shâfi'î consisterait pour lui à délaisser les paroles de Shâfi'î au profit du *hadîth* chaque fois qu'elles sont en contradiction avec lui. Que Dieu les assiste tous !

Les épiphanies de la Loi sacrée

Maintenant que ce que j'affirme est clair, apprends que lorsque l'homme est exempt de tout désir, déteste

sa nature individuelle, et donne la préférence à son Seigneur, Dieu *(al-Haqq)* remplace la forme *(sûra)* de sa nature individuelle par celle d'une guidance divine — vérité procédant d'une Vérité *(haqqan min 'indi haqqin)* — au point qu'il s'avance revêtu de lumière ; et cette forme, c'est la Loi *(al-sharî'a)* de Son Prophète, le message de Son Envoyé. Ainsi lui est-il inspiré de chez son Seigneur ce en quoi se trouve son bonheur.

Parmi les hommes [spirituels qui bénéficient de ce charisme], il en est qui voient cette image sous les traits du Prophète, et d'autres qui la voient sous l'apparence de leur propre état. Si la Loi se manifeste à un être sous les traits du Prophète, il lui suffit pour la comprendre de recevoir ce que cette forme lui enseigne. En effet, le démon ne revêt jamais l'image d'un prophète. Cette image est donc bien l'image véritable du prophète et de son esprit, ou encore l'image d'un ange *(malak)* qui a revêtu sa forme et tient sa connaissance de la Loi de Dieu Lui-même. Et ce qu'il lui dit, c'est cette Loi elle-même.

J'ai personnellement appris d'une semblable image bien des choses relatives aux statuts légaux dont je n'avais eu connaissance ni par des savants, ni par des livres. Or, lorsque j'ai exposé ce que m'avait communiqué cette image au sujet des statuts légaux à certains savants de mon pays, spécialistes à la fois du *hadîth* et des différentes écoles juridiques *(madhâhib)*, ils m'informèrent que tout ce que je venais de leur dire avait été rapporté tel quel par le Prophète dans le *Sahîh* et sans qu'il y manquât une seule lettre. [...]

Maintenant, si cette image apparaît à quelqu'un sous une autre forme que celle du Prophète, c'est sans aucun doute qu'elle exprime son propre état *(hâl)*, ou encore la situation de la Loi religieuse à ce moment et à cet

endroit comme c'est le cas lorsqu'on voit cela en rêve. La seule différence réside dans le fait que l'homme en question a eu cette vision en état de veille *(yaqza)*, alors que le commun des gens ne la perçoit que dans le sommeil. Cet homme ne doit rien accepter de cette image, lorsqu'elle se manifeste selon ce mode, en matière de statuts légaux. En revanche, dès lors qu'il ne s'agit pas d'affirmer le caractère licite *(tahlîl)* ou illicite *(tahrîm)* des choses, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il reçoive d'elle les sciences et les secrets qu'elle lui apporte, même en matière de credo *('aqâ'id)* : car la Présence divine accepte tous les credo à la seule exception du polythénisme *(shirk)*[56]. En effet, l'associé [que le polythéiste attribue à Dieu] est pur néant *('adam mahd)* et l'Être absolu n'accepte pas le néant. [...]

La Loi et la Miséricorde

[...] Dieu a créé la volonté dans l'âme afin qu'elle veuille ce que Dieu veut qu'elle fasse ou ne fasse pas sans enfreindre les limites instituées par le Législateur.

Le principe est donc celui que nous avons déjà énoncé. Il advient à la volonté d'éprouver un violent désir d'une chose sans qu'elle prenne en considération les règles légales concernant l'accomplissement ou l'abstention de l'acte considéré, au point que, même s'il y a coïncidence entre la prescription légale et l'acte accompli, ce n'était pas l'accomplissement de la Loi qui était d'abord visé. Il ne s'agit alors que d'une coïncidence fortuite avec ce que le Législateur a ordonné. Celui qui est ainsi accomplit l'acte en question parce que tel est son désir non parce qu'il s'agit d'une règle édictée par le Législateur. Aussi Dieu ne louera-t-Il cet

individu que s'il s'est demandé, avant de satisfaire son désir, si cela était louable aux yeux de la Loi et s'il n'a accompli cet acte qu'après avoir reçu d'un *mufti* la réponse que le Législateur a jugé qu'en cette matière il y avait licence *(ibâha)*, recommandation *(nadb)* ou bien obligation *(wujûb)*, et n'a agi qu'ensuite. Il s'agit alors d'un jugement légal qui coïncide avec le désir personnel et l'intéressé sera récompensé de s'y être soumis, à la différence du premier cas, où la passion et le désir coïncident également avec ce qui est louable selon la Loi mais où l'acte n'a pas été accompli à cause de la Loi et en vue de s'approcher de Dieu : celui qui agit ainsi va à la perdition.

O mon ami, considère les désirs de ton âme et vois quel est leur statut au regard de la Loi. Si celle-ci te prescrit de les accomplir, alors accomplis-les. Si en revanche elle te prescrit de n'en rien faire, alors renonce. Si néanmoins, après t'être interrogé et avoir constaté que, du point de vue légal, il faut t'abstenir, si donc ton désir l'emporte et que tu passes outre, je suis convaincu que sur ce point tu es en tort mais que, cependant, tu seras récompensé pour différentes raisons : parce que tu t'es interrogé sur le statut légal en la matière avant d'accomplir ton acte ; parce que ta croyance en la Loi a été assez forte pour que tu te demandes quelle est sa position sur cette question ; parce que tu as eu la conviction, après avoir su que la chose était interdite, qu'il fallait la rejeter ; parce que tu t'es appuyé sur le fait qu'Allâh est Pardonnant *(Ghafûr)* et très Miséricordieux *(Rahîm)*, qu'Il efface les péchés et pardonne les offenses, et que tu as donc eu en l'occurrence une bonne opinion de Dieu[57] ; et aussi parce que tu n'avais pas pour but de transgresser les interdits divins ; enfin parce que tu étais convaincu d'avance de ce que te fixait la prédestination *(al-qadâ')*

et le décret divin *(al-qadar)* quant à l'accomplissement de cette affaire comme c'était également le cas dans l'histoire de Moïse avec Adam[58]. Telles sont les nombreuses raisons pour lesquelles tu seras récompensé en dépit de ta désobéissance *(ma'siyya)* car tu n'es coupable que d'un seul point de vue : à savoir d'avoir accompli cet acte qui n'était qu'un désir de l'âme. À ces différentes raisons s'ajoute encore le fait que cet acte t'a affligé car, ainsi que le dit l'Envoyé de Dieu : « Le croyant, c'est celui que sa bonne action réjouit, et qu'afflige sa mauvaise action[59] ! »

Le voile et le pardon

Et, de tout cela, Dieu a fait pour le croyant une façon de repousser Satan qui embellit aux yeux de l'homme la vilenie de son acte. En vérité, Satan pousse à la turpitude *(fahshâ')* (cf. Cor. 2 : 169, 268 ; 24 : 21) tandis que Dieu promet le pardon *(maghfira)* (cf. Cor. 2 : 268 ; 5 : 9 ; 24 : 26 ; 48 : 29), c'est-à-dire [conformément au sens étymologique de *maghfira*] le voile *(sitr)* qu'Il interpose entre le croyant rebelle et l'infidélité *(kufr)* qui survient sur lui au moment où il commet une désobéissance[60] de sorte qu'il croie fermement que cet acte est une désobéissance et ne professe pas la licéité de ce que Dieu a interdit. Tout cela procède de la bénédiction de ce voile.

Mais il existe une autre *maghfira*, de sorte que celle dont nous venons de parler est un voile derrière deux autres voiles : l'un est celui qui recouvre le croyant dans ce bas monde et grâce auquel il ne passe pas outre aux limites que Dieu a instituées concernant le péché qu'il est tenté d'accomplir ; l'autre est celui qui le

recouvrira dans la vie future et le préservera d'être châtié pour sa faute.

Le premier de ces deux autres voiles [à la différence du second] opère dans l'instant même. Dieu a dit : « *Et Dieu vous promet un pardon* (maghfira) *venant de Lui et une grâce* (fadl) » (Cor. 2 : 268). Le « pardon » ou le « voile » correspond à l'ordre que donne Satan d'accomplir les turpitudes ; la « grâce » correspond, elle, à la pauvreté *(faqr)* que promet Satan dans le verset (« Satan vous promet la pauvreté [si vous faites preuve de générosité envers les autres] et vous pousse aux turpitudes »). Dieu met le croyant à l'abri dans la mesure où c'est Lui qui le remplace pour repousser ce que Satan veut lui faire accomplir. Ainsi Dieu repousse-t-Il de Son serviteur croyant une promesse satanique par une promesse divine. Nul ne Lui résiste et nul n'emporte sur Lui la victoire ! Le pardon est certain, la grâce est certaine et la déroute de Satan évidente ! C'est à cause de cette Réalité Essentielle *(haqîqa)* qu'Allâh nous a ordonné de Le prendre comme garant *(wakîl)* dans nos affaires.

Ainsi le Vrai *(al-Haqq)* S'est-Il Lui-même chargé d'écarter du croyant le préjudice de toutes ces choses. Quant à Satan, il ne vise pas le péché lui-même. Son but véritable c'est que le serviteur s'habitue à son pouvoir. Il le tente jusqu'à ce qu'il puisse lui ordonner de donner à Dieu des associés afin de le conduire au malheur éternel. Cela ne se peut qu'avec l'enlèvement du voile protecteur *(al-sitr al-i'tisâmî)* qui s'interpose entre le serviteur et l'infidélité. « *Et Dieu dit la vérité et dirige sur le chemin !* » (Cor. 33 : 4).

Les secrets du pardon

Chapitre 344

L'existence d'une loi implique, corrélativement, celle de sanctions positives et négatives. Mais y a-t-il symétrie entre celles-ci et celles-là ? Pour Ibn 'Arabî, si la félicité promise aux élus est éternelle, il n'en va pas de même du châtiment : les thèmes du pardon, de l'intercession et, plus généralement, de l'infinie Miséricorde divine dominent ce chapitre qui complète le précédent et, comme lui, appartient à la section des manâzil. *Mais cet exposé est aussi l'occasion pour lui de développer un autre aspect de sa doctrine (sur lequel on trouvera des indications complémentaires dans la présentation et les notes qui accompagnent la traduction par James Morris du chapitre 367 dans l'édition Sinbad) : il n'est pas de voie supérieure à la Loi révélée. La* sharî'a *n'est pas une coque qu'il faudrait briser pour découvrir la* haqîqa : « la Loi révélée », *écrit-il ailleurs*, « est identique à la réalité essentielle. » « Elle est intérieurement identique à ce qu'elle est extérieurement[61]. » *Elle est la Voie. Et elle est aussi le terme et le but de la Voie. S'il n'y a pas soumission à la Loi, les disciplines ascétiques, la domination des passions, l'exercice méthodique des puissances de l'intellect peuvent certes conduire à de*

hautes connaissances. Mais la connaissance suprême — celle du Principe divin dans sa transcendance et dans son immanence à la fois — reste interdite.

La densité et l'étendue de ce chapitre nous interdisent d'en donner plus que de courts extraits qui seront toutefois complétés par l'analyse des principaux passages non traduits.

Les deux Miséricordes

[...] Nous avons déjà montré qu'à Dieu appartiennent deux Miséricordes : une miséricorde universelle *(rahma 'âmma)* et une miséricorde particulière *(rahma khâssa)* et qu'Il avait privilégié cette communauté [muhammadienne] par une miséricorde particulière. L'Envoyé de Dieu a dit : « *En vérité, ma communauté est enveloppée par la Miséricorde divine : il n'y aura pas de châtiment pour elle dans la vie future* (al-âkhira) *car son châtiment aura eu lieu en ce bas monde* (al-dunyâ) *sous forme de tremblements de terre, de combats meurtriers et d'épreuves*[62]. »

[...] De même il est rapporté dans un *hadîth* authentique que l'Envoyé de Dieu a dit : « *Quant aux gens du feu* (ahl al-nâr) *qui sont voués à y séjourner définitivement, ils n'y seront en vérité ni morts ni vivants. Mais il y aura aussi des hommes* [*pour qui, à la différence des premiers, le séjour infernal ne sera que provisoire et*] *que le feu atteindra à cause de leurs péchés*[63]. » Il ne précisa pas à quelle communauté ces hommes appartenaient et n'affirma pas en l'occurrence : « des hommes de ma communauté ». Or il s'agit ici d'une miséricorde universelle pour ceux qui ne sont pas d'entre les gens du feu. Le Prophète ajouta en effet : « *Et Dieu les frappera de mort* [littéralement « *les mettra à*

mort d'une mise à mort »], *renforçant le sens du verbe par l'addition d'un nom d'action* (masdar) — *tout cela se passant avant la « mise à mort de la mort » (dhabh al-mawt)* [64]. Or, si Dieu les fait mourir, c'est afin qu'ils ne ressentent pas la morsure du feu [65].

La hiérarchie des intercessions

Les âmes parfaites sont celles qui affirment l'Unicité divine et sont croyantes *(al-nufûs al-muwahhida al-mu'mina)*. Or l'affirmation de l'Unicité divine *(al-tawhîd)* et la foi *(al-îmân)* interdisent que l'âme puisse être frappée par la douleur ou le châtiment *('adhâb)*. Quant aux sens, j'entends ici les corps physiques *(al-jusûm)*, ils sont tous obéissants à Dieu et ne ressentent pas les douleurs de la brûlure *(ihrâq)* qui les réduit en cendres : le mort ne ressent pas ce qu'on lui fait même s'il en a connaissance. Dieu a donc écarté le châtiment de ceux qui proclament l'Unicité divine et sont croyants. Et même s'ils pénètrent dans le feu, Dieu ne les y fait entrer qu'afin que s'accomplisse Sa parole et qu'il y ait une distinction entre ceux qui ont commis de mauvaises actions *(al-sayyi'ât)* et ceux qui ont accompli de bonnes actions *(al-sâlihât)*. Ceci est un *hadîth* authentique qui s'applique à l'ensemble des hommes [et non pas à une communauté déterminée]. Le châtiment est réservé aux gens du feu proprement dits [c'est-à-dire à ceux qui sont condamnés à y rester éternellement] et il ne durera lui-même que jusqu'à un terme fixé *(ajal musamma)* [66] par Dieu, à savoir jusqu'au moment où les dix-neuf anges du châtiment *(malâ'ikat al-'adhâb)* [67] intercéderont pour eux : car, lorsque l'ensemble des anges intercédera [auprès de Dieu], ces dix-neuf-là ne le feront pas. Leur interces-

sion viendra en dernier, au moment où la Miséricorde sera devenue leur attribut, c'est-à-dire lorsqu'ils ne pourront plus observer la colère divine — car ils donnent toujours à Dieu la préférence sur Ses créatures[68].

[*Ibn 'Arabî, pour éclairer ce qui précède, rappelle alors les différentes phases du processus d'intercession qui étendra progressivement le bénéfice de la Miséricorde divine à tous les êtres : les croyants d'abord, puis ceux qui, sans croire aux messages révélés, ont abouti par la voie de l'intellect à la certitude de l'Unicité divine, et enfin les damnés eux-mêmes.*]

En effet au Jour de la Résurrection, les anges intercéderont. Car ainsi que Dieu le dit : « *Les anges, les prophètes* (nabbiyûn) *et les croyants* (mu'minûn) *ont intercédé mais reste l'intercession du Plus Miséricordieux des miséricordieux* (Arham al-râhimîn)[69] », lequel intercédera auprès du Châtieur Terrible *(Shadîd al-'iqâb)*, (Cor. 2 : 196, 211 ; 3 : 11 ; 5 : 2, 95 ; 8 : 13, 25, 48, 52, etc.) et du Vengeur *(al-Muntaqim* — cf. *Dhû intiqâm*, Cor. 5 : 95 ; 14 : 48 ; 39 : 37, etc.) — tout cela se rapportant au pouvoir d'intercession des Noms divins *(shafâ'at al-asmâ' al-ilâhiyya)*.

Alors sortira du feu quiconque aura affirmé l'Unicité divine par un acte de raison et non par un acte de foi quoiqu'il n'ait à son actif que cette affirmation qui ne procède pas de la foi. Dieu Se l'est réservé à cause de cela[70]. Les hommes de cette catégorie ont attesté, avec Dieu et les anges qu'« *il n'y a de Dieu que Lui* » (Cor. 3 : 18) et c'est en vertu de leur participation à ce témoignage que la Grâce divine leur a été accordée. Ils ne sont connus que de Dieu et des anges ; mais ces derniers, même s'ils les connaissent, sont, comme les hommes et les jinns *(al-thaqalayn)*, sous l'autorité

divine : ils sont soumis à Dieu et Le préfèrent à ces hommes ; aussi ne peuvent-ils intercéder en la faveur de ces êtres qui ont violé les prescriptions divines et ont refusé de croire. Dieu seul, à l'exclusion de toutes Ses créatures, les fait sortir du feu en Sa qualité de « *plus Miséricordieux des miséricordieux* » (Cor. 1 : 1 : 1 ; 12 : 64, 92 ; 21 : 83). Alors ne resteront dans la Géhenne, dans un état inchangé, que ceux qui sont condamnés à y demeurer éternellement. Il en sera ainsi jusqu'au moment où Dieu [après S'être manifesté sous Son aspect de Colère] Se manifestera dans une théophanie de Satisfaction *(ridâ)*, où la Miséricorde, qui est composite dans le monde de la composition *('âlam al-tarkîb)*, [où elle n'est jamais présente à l'état pur], aura seule autorité sur toute chose et où même les Anges du châtiment, à leur tour, intercéderont : alors l'état des Gens du feu sera changé comme nous l'avons déjà mentionné. [...][71].

[*La série traditionnelle des Noms divins présente une symétrie apparente : aux attributs de Miséricorde correspondent des attributs de Rigueur, de sorte que l'on est tenté de concevoir qu'ils s'équilibrent mutuellement. Or, comme le passage précédent, qui a des références scripturaires nombreuses dans le Coran et le* hadîth, *vient de le rappeler, c'est finalement la Miséricorde qui l'emporte. Ibn 'Arabî est donc amené à préciser qu'il est métaphysiquement nécessaire qu'un des plateaux de la Balance divine l'emporte sur l'autre. S'il n'en était pas ainsi, aucun possible ne prévaudrait sur son contraire et l'Existence universelle ne serait jamais advenue :* « Il n'y a pas d'existenciation *(takwîn)* sans inclinaison *(mayl)* [...][72] et Dieu n'a donné l'existence à l'univers qu'en faisant prévaloir *(tarjîh)* une possibilité sur une autre[73]. » « Si nous

disons cela », *ajoute-t-il*, « c'est pour réfuter ce qu'affirment certains individus qui prétendent s'appuyer en cela sur un dévoilement spirituel *(kashf)* et soutiennent que l'équilibre divin exclut que Sa Justice l'emporte sur Sa Grâce ou Sa Grâce sur Sa Justice[74]. » *Pareille erreur ne peut être commise que par des êtres dont la formation spirituelle n'a pas été guidée par un maître. Cette dernière remarque introduit un développement sur les deux voies de la Connaissance — Voie prophétique, fondée sur la Loi, et Voie spéculative — et leur relation hiérarchique, relation dont l'illustration la plus frappante se trouve dans le chapitre 167 des* Futûhât *où Ibn 'Arabî décrit l'« ascension »* (mi'râj) *inégale entre ces deux types d'hommes*[75]].

Dieu, en effet, n'a pas institué d'autre voie d'accès à Sa Connaissance — à laquelle l'intellect, sous le rapport de sa fonction spéculative, ne peut parvenir de façon autonome — que la Loi qu'Il a promulguée par la bouche de Ses Envoyés et de Ses Prophètes. Si je dis cela, c'est parce que je disais qu'il existe une autre voie [...][76].

[*Cette seconde voie — dont les caractéristiques suggèrent immédiatement un rapprochement avec l'itinéraire de l'allégorique Hayy b. Yaqzân tel que l'avait décrit un autre Andalou, Ibn Tufayl, un demi-siècle plus tôt — certaines âmes privilégiées* (fâdila) *peuvent l'atteindre par les disciplines ascétiques et l'abandon des passions humaines. Elles savent alors, explique Ibn 'Arabî, qu'il y a derrière le corps physique, quelque chose d'autre qui le dirige. Puis, observant les membres de l'être mort, elles constatent qu'il ne possède plus ses facultés antérieures et s'interrogent sur leurs relations avec le corps. Elles constatent ensuite qu'il y a entre mort et sommeil des différences : ce qu'on voit*

dans un rêve n'intervient pas sur le corps physique, lequel ne se transforme pas en fonction des images que l'on voit, agréables ou désagréables. L'âme est ainsi convaincue qu'il y a au-delà du corps une réalité autre et qu'il existe un lien entre cette réalité et les formes perçues dans les rêves. Cette voie conduit à une station (maqâm) *où l'âme se revêt des Parfaits Caractères* (makârim al-akhlâq). *Lorsque cette âme, purifiée par la pratique des retraites* (khalwa), *devient transparente, semblable à un miroir, alors les images du monde s'inscrivent en elle : elle voit ce qu'elle ne voyait pas, parle des choses cachées* (al-ghuyûb), *atteint le Plérôme Suprême* (al-malâ' al-a'lâ) *d'une façon surprenante*].

(...) Elle puise auprès des esprits angéliques des connaissances qu'elle ne possédait pas. Cependant elle ignore qu'il existe une autre voie qui, lorsqu'on la suit, permet de puiser directement auprès de Dieu de qui toute chose procède, et qu'entre Lui et elle il y a une porte particulière qui lui est destinée (...)[77]. Celui qui suit la voie de la Loi sacrée, adopte ce que le Législateur lui dit quand Celui-ci l'informe qu'il n'y a entre Dieu et le monde aucune analogie et que « *rien ne Lui est semblable* » (Cor. 42 : 11), que rien au monde — des plus hauts sommets au plus profond de la terre — ne Lui ressemble et qu'en dépit de cela Il mentionne [dans le Coran] Sa main, ou Ses mains, Son œil, ou Ses Yeux, qu'Il dit « *descendre* » et « *S'asseoir* », « *Se réjouir* » et « *être avec Ses serviteurs* (...)[78] ». Si la voie spéculative peut conduire à la connaissance divine, seule la Voie prophétique permet de connaître Dieu à la fois dans Sa transcendance et dans Son immanence.

Cet être sait que Dieu est « l'aboutissement » (al-

muntahâ, Cor. 53 : 42). « Lorsqu'il parvient sur la voie de la Loi, ce qui est inscrit sur la Table bien gardée *(al-lawh al-mahfûz)* se grave en lui : il voit alors le degré de chacune des Lois révélées, se voit lui-même et sa destinée, son lot et sa fin en ce monde. Il agit donc conformément à ce qu'il a vu, et s'élève en cherchant la face qui lui est propre *(al-wajh al-khâss bihi)*. C'est de Dieu Lui-même *(al-Haqq)* qu'il puise [sa science], au moyen de l'inspiration *(ilhâm)* et des théophanies [...][79] Il voit l'existence se propager *(sarayân al-wujûd)* dans les choses créées. Il sait à qui appartient véritablement l'autorité dans ce qui est apparent, qui est l'Apparent *(al-Zâhir)* en lequel se manifestent les statuts *(ahkâm)* et les différences spirituelles et naturelles. Et lorsque ces deux êtres [celui qui a suivi la voie spéculative et celui qui a suivi la Voie prophétique] parlent, les hommes spirituels parfaits perçoivent la différence entre eux et savent d'où vient la science de chacun d'eux et pourquoi le degré de celui qui a progressé par la voie spéculative *(al-sâlik bi-fikrihi)* est inférieur au degré de celui qui s'est soumis à la Loi[80].

[*La supériorité de ce dernier est ensuite mise en évidence : tandis que l'homme de la voie spéculative demeure tête baissée, attentif à l'influx spirituel* (al-imdâd al-rûhânî) *qu'il reçoit des sphères célestes, l'homme de* ***la Voie*** *prophétique baisse la tête aussi mais parce* ***qu'il est*** *subjugué par le déploiement des théophanies :* « Il ne voit que Dieu en toute chose, ne parle que par Lui, ne regarde que Lui, ignore qu'il y ait un autre que Lui[81] ». *Le Plérôme Suprême, les esprits angéliques, les sphères et les astres voudraient* ***lui*** *confier les sciences qu'ils ont reçues en dépôt mais il est en la compagnie de son Seigneur et ne se soucie pas d'eux. C'est seulement lorsque* ***Dieu*** *le rendra à*

lui-même qu'il découvrira la présence, en sa propre essence, de ces sciences que les mondes supérieurs et inférieurs lui ont transmises sans qu'il le sache ni le veuille (alors que la voie de l'intellect ne permet de les obtenir qu'au prix d'un effort qui distrait l'homme de la contemplation de Dieu). Il s'interroge pour savoir d'où lui viennent les degrés spirituels (darajât) *qui lui ont ainsi été conférés. Dieu Se manifeste alors à lui par Son Nom* « Celui qui confère les degrés » (Râfi' al-darajât, *Cor. 20 : 15*) *et cette théophanie lui fait voir qu'Il les accorde à qui Il veut d'entre Ses serviteurs et que lui-même est l'un de ceux-là. Cette connaissance lui permet de s'adresser à tout homme en fonction du degré que cet homme occupe par rapport au sien propre : tout en observant les convenances envers Dieu — et donc en exprimant de façon adéquate sa propre croyance* (i'tiqâd) *— il ne rejette rien de ce que les autres affirment et* « se revêt de toutes formes existantes en ce monde » ; *de même que Dieu ne S'épiphanise jamais de la même manière à deux êtres différents, l'homme qui a atteint cette station* (maqâm) *ne se manifeste pas sous la même forme à deux individus. Si certains, en raison de cela, l'accusent d'infidélité ou d'hérésie, c'est par ignorance* (jahl) *ou par envie* (hasad). *Après un passage où, entre autres choses, il critique vivement le philosophe Al-Fârâbî, Ibn 'Arabî revient sur les notions de « degré » et de « pardon » :*]

Sache aussi que Dieu, en tant qu'Il Se distingue de Sa création, est un isthme *(barzakh)* entre les degrés paradisiaques *(darajât)* et les degrés infernaux *(darakât)*. Il S'est en effet décrit Lui-même comme ayant deux mains (Cor. 5 : 64). Or ce qui est entre les deux mains est un isthme par rapport à elles.

À sa droite se trouvent les degrés du Paradis pour

ceux qui doivent les occuper et à Sa gauche les degrés de l'Enfer pour ceux qui doivent les occuper. Pour Lui, haut et bas (paradis et enfer) sont une seule et même chose, car Il est avec Ses serviteurs où qu'ils soient (allusion à Cor. 57 : 4), dans les degrés supérieurs ou dans les degrés inférieurs, de la manière qui est adéquate à Sa Majesté.

Parmi ces degrés figure celui du pardon *(al-maghfira)* qui se subdivise lui-même en deux degrés : l'un est le voile qui préserve les pécheurs du châtiment qu'appelle leur péché ; l'autre est celui qui les préserve de l'occurrence même du péché, c'est-à-dire l'impeccabilité *('isma)*[82]. Au sujet du premier il est dit : « *Et préserve-les du châtiment de la Géhenne* » (Cor. 40 : 7) et au sujet du second : « *Et préserve-les des mauvaises actions* » (Cor. 40 : 9). Le premier procède de la Générosité divine... Le second est une grâce et un privilège particulier[83]. [...]

[*La plus grave des désobéissances auxquelles la créature est exposée est l'ignorance, qui fait périr le cœur : or le cœur est, dans l'être humain, la demeure dont Dieu S'est réservé le privilège*[84]. *La « garde du cœur et sa vivification par les sciences spirituelles sont donc une caractéristique de ceux qui ont suivi la Voie prophétique. Mais les plus parfaits d'entre eux ne s'en tiennent pas là car ils savent que — conformément à l'un des plus célèbres* hadîth qudsî, *et l'un des plus cités par Ibn 'Arabî — Dieu ne réside pas seulement dans le cœur. Il est* « l'ouïe, le regard, la main de Son serviteur » *et la garde du cœur* (murâquabat al-qalb) *ne suffit donc pas. La présence de leur Seigneur, c'est dans tout leur être et plus généralement en toute chose qu'ils la perçoivent.* « À toi de choisir », *conclut Ibn 'Arabî,* « à laquelle de ces deux catégories tu veux

appartenir » ! *Comme il le fait à la fin de tous les chapitres de cette section des* Futûhât *consacrée aux « mansions spirituelles »* (manâzil). *le Shaykh al-Akbar énumère pour terminer les sciences qui sont l'apanage de celui qui parvient au manzil qu'il vient de décrire. De cette longue énumération, retenons à titre d'exemple la « science du déroulement des voiles » qui séparent Dieu des créatures, tantôt pour les priver de Sa vision et tantôt par Miséricorde pour leur éviter d'être embrasés par les Gloires brûlantes de Sa Face* (al-subuhât al-wajhiyya)[85] ; *la science de la « composition »* (tarkîb) *de la Parole divine bien qu'elle soit Une par essence ; la science des degrés angéliques ; la science de la demeure propre à l'imâm juste, et de son degré spirituel ; la science qui explique pourquoi Dieu S'épiphanise en certains de Ses Noms à l'exclusion d'autres comme le Nom* Allâh *ou le Nom* Al-Ahad, *« l'Un » ; la science de ce qu'on appelle « l'Heure »* [*du Jugement*] ; *la science de la constitution de l'être humain et de ce qu'il advient de ses éléments corporels après la mort ; la science de la prédestination et du décret divin...*]

Le gnostique et la Loi

Chapitre 437

Ce chapitre, qui figure dans la cinquième section des Futûhât, *le* fasl al-munâzalât *(la* munâzala, *rappelons-le, est une « rencontre à mi-chemin » entre Dieu qui descend vers Son serviteur et le serviteur qui s'élève vers Lui*[86]*) définit dans son titre cette « rencontre » — l'une des soixante-dix-huit traitées dans cette partie de l'ouvrage — par la formule : « Celui qui sait quelle est sa part de Ma Loi sait quelle est sa part auprès de Moi ; car ton degré auprès de Moi est identique au degré que J'occupe chez toi. » L'observance de la* sharî'a *y apparaît, une fois de plus, non pas seulement comme s'imposant au commun des croyants mais comme constituant pour l'élite spirituelle le moyen nécessaire et efficace d'atteindre la plus haute perfection. À cet égard, la désignation finale de ces* 'ârifûn bi-Llâh *comme « les Gardiens du secret, les Hommes sûrs », est très révélatrice : c'est en effet toujours par ces termes ou d'autres similaires qu'Ibn 'Arabî qualifie les êtres qui occupent le rang suprême de la hiérarchie initiatique, les* Malâmiyya, *ou* « Gens du Blâme », *ceux qui* « sont en ce monde les cachés, les purs, les sûrs » *et les seuls pour qui* « la théophanie est perpétuelle »[87].

De l'aumône

Dieu a dit : « *Mentionnez-moi et Je vous mentionnerai* » (Cor. 2 : 152). J'ai vu un mendiant demander l'aumône à quelqu'un en lui disant : « Par la Face de Dieu » ou « par la révérence que tu Lui portes, donne-moi quelque chose. » J'étais en compagnie d'un pieux serviteur nommé Mudawwir, originaire d'Ecija[88]. L'homme ouvrit alors une bourse dans laquelle il y avait des pièces d'argent, petites ou grosses, et se mit à chercher la plus petite des pièces qui s'y trouvait. Le pieux serviteur me demanda alors : « Sais-tu ce qu'il cherche ? » « Dis-le moi », répondis-je. « Il cherche à savoir son prix et sa valeur aux yeux de Dieu. Chaque fois qu'il extrait une grosse pièce, tout son être réplique : « Je ne vaux pas autant que cela auprès de Dieu ! » L'homme sortit enfin de sa bourse la plus petite pièce qui s'y trouvait et la donna au mendiant. Et pourtant Dieu S'est à Lui-même attribué la Jalousie *(al-ghayra)*[89], et sait que la plupart de Ses serviteurs sont prêts à donner leurs biens les plus précieux pour satisfaire les désirs de leur âme et atteindre leurs buts. Mais la plupart d'entre eux, lorsqu'ils donnent pour Dieu, se bornent à offrir un morceau de pain rassis, une pièce de monnaie, un vêtement usé, et autres choses du même genre ; tel est le cas le plus fréquent.

Mais lorsque arrivera le Jour de la Résurrection, et que Dieu fera apparaître ce que Son serviteur a donné à cause de Lui sans que personne le voie, et qu'ensuite Il fera apparaître ce que ce serviteur a donné pour un autre que Lui, Il lui dira alors : « O Mon serviteur, ces biens ne sont-ils pas ceux dont Je t'ai comblé ? Et où est donc ce que tu as donné à celui qui te demandait l'aumône en Mon Nom ? » Et Il désignera cette chose insignifiante et sans valeur. Puis Dieu lui demandera :

« Mais où est donc ce que tu as donné pour satisfaire les caprices de ton âme ? » Et Il détaillera une part énorme des biens que l'homme avait eus en sa possession. Dieu l'interrogera alors : « N'as-tu pas honte de te présenter à Moi avec quelque chose de semblable ? Tu savais pourtant que tu aurais à comparaître devant Moi et que Je t'assignerais ta place en fonction de ce que tu as fait ! » Quelle sera alors sa honte ! Puis Dieu lui dira : « Je t'ai pardonné grâce à la demande de ce mendiant et pour la joie que lui a procurée ce que tu lui as donné. Car Moi, J'ai fait croître ton aumône et disparaître ce que tu as donné pour satisfaire tes passions. Ton aumône *(sadaqa)*, Je la prends et Je la fais croître en ta faveur. » Dieu fera alors apparaître cette aumône devant témoins, et l'obole sera devenue plus grosse que le Mont Ohod[90]. En revanche, ce que l'homme avait donné pour un autre que Dieu, sera devenu de la « *poussière éparpillée* » (Cor. 25 : 23). Dieu a dit : « *Dieu a effacé l'usure* (al-ribâ) *et fait croître les aumônes* » (Cor. 2 : 276).

L'« aumône » des gnostiques

Quant aux gnostiques *(al-'ârifun bi-Llâh)*, le plus modeste de leur don est grand, et le plus grand est immense ; ils donnent à Dieu ce qu'ils ont de plus précieux comme ce qu'ils ont de plus vil en eux. Ils appartiennent à Dieu dans leur totalité et tout ce qui est leur Lui appartient car l'esclave et ce qu'il possède appartiennent à son maître. Lorsqu'ils donnent, c'est par la main de Dieu et la main qui reçoit est aussi pour eux la main de Dieu. Qu'ils donnent ou qu'ils reçoivent, c'est avec le même détachement et tout en se conformant avec la rectitude la plus parfaite aux bons usages

et aux règles de convenance légale. Ils ont donc auprès de Dieu la place que Celui-ci a dans leur cœur. « *Ils se montrent généreux dans les offrandes faites pour Dieu* » (Cor. 22 : 32) et honorent « *les institutions sacrées de Dieu* » (Cor. 22 : 30). Et Dieu les honorera « *le jour où les témoins se lèveront* » sous leurs yeux (Cor. 40 : 51) et où « *les derniers* » seront installés selon leur rang. Ce sera « *le jour de la déception réciproque* » (*yawm al-taghâbun*, Cor. 64 : titre et 9). Celui qui aura commis le mal dira : « Plût au ciel que j'aie accompli le bien ! » et celui qui aura accompli le bien dira : « Plût au ciel que j'en aie fait plus ! » ; le gnostique, lui, ne dira rien puisqu'il n'y aura aucun changement de son état qui sera dans la vie future comme il était en ce bas monde, je veux dire sous le rapport de la contemplation *(shuhûd)* de son Seigneur et du renoncement à toute possession *(mulk)* et à toute autorité *(tasarruf)*. Aucun acte ne lui est donc assignable à propos duquel il pourrait regretter de ne pas avoir fait plus ou de ne pas avoir fait mieux. Et les fautes qu'il commet sont décrétées par Dieu et ne sont accomplies par Lui que sous l'effet de ce décret [sans volonté propre de sa part]. Il les lui pardonne en y substituant *(tabdîl)* un bien exactement équivalent à ces fautes, sans rien de plus ou de moins.

Le gnostique revient à Dieu (ou « se repent envers Dieu » : *tâ'ib ilâ Llâh*) à chaque respiration et en tout acte qui procède de Lui, et son repentir est à la fois celui que prescrit la Loi *(tawba shar'iyya)* et celui qu'exigent les Réalités Essentielles *(tawba haqîqiyya)*.

Le repentir prescrit par la Loi, c'est le regret des infractions commises *(al-mukhâlafât)*. Le repentir conforme aux Réalités Essentielles consiste à renoncer à tout pouvoir, à toute puissance au profit du pouvoir

et de la puissance de Dieu. Le gnostique ne cesse jamais de se tenir entre ces deux formes de repentir tant qu'il se trouve dans ce monde-ci, le monde de l'obligation légale *(dâr al-taklîf)*. Même si Dieu lui fait savoir qu'il lui a été dit : « *Fais ce que tu veux, Je t'ai déjà pardonné* »[91], cela ne le conduit pas à sortir de son état de renoncement. Toutefois après qu'il a reçu cette information *(ta'rîf)*, il n'est plus astreint au repentir, car tous ses actes rentrent alors dans la catégorie du licite *(mubâh)*, du recommandé *(nadb)* ou de l'obligatoire *(fard)* et aucun d'eux ne relève plus désormais de la catégorie du blâmable *(makrûh)* ou de l'interdit *(mahzûr)*. En effet, la Loi a fait cesser ce statut pour lui dans ce monde-ci. Cela est rapporté dans une tradition authentique venant de Dieu, qui est de portée générale mais s'applique en particulier aux combattants de Badr. Néanmoins cette tradition, en tant qu'elle s'applique aux combattants de Badr, n'est formulée que sur le mode hypothétique alors que son application la plus générale ne fait aucun doute[92]. Pour celui que Dieu a informé qu'il faisait partie de ce groupe *(tâ'ifa)*, cela constitue une bonne nouvelle *(bushrâ)* venant de Lui pour la vie d'ici-bas. Dieu a dit : « *Ceux qui croient et qui craignent Dieu, voici pour eux une bonne nouvelle en cette vie et dans la vie future. Et les Paroles d'Allâh ne changent pas !* » (Cor. 10 : 63-64). Voilà ce qu'il en est du croyant *(mu'min)* qui craint Dieu. Qu'en est-il alors du pur gnostique, qui ne s'est jamais revêtu d'une tunique mensongère *(mâ labisa thawb zûr)* et n'a cessé d'être une lumière dans une lumière *(nûran fî nûr)* !

Celui qui observe les règles de convenance prescrites par la Loi, et donne à la nature *(tabî'a)* ce que Dieu lui a enjoint de lui accorder conformément à son droit mais rien de plus, celui-là fait partie des gnostiques,

respectueux des règles de convenance *(al-'ârifîn al-udabâ')*, des Gardiens du secret et des Hommes sûrs ! « *Et Dieu dit la vérité et dirige sur le chemin !* » (Cor. 33 : 4)[93].

II

LE TERME DU VOYAGE

Denis Gril

De l'affranchissement des stations

Chapitre 420

Ce court chapitre (Fut. IV, *28-29) intitulé* « De la connaissance de la "halte à mi-chemin" où l'on est affranchi des stations (munâzalat al-takhallus mina l-maqâmât) » *constitue un exemple d'analyse et de synthèse herméneutique très significatif de la méthode d'exposé d'Ibn 'Arabî. Il s'organise à partir d'une phrase que le Coran met dans la bouche des Hypocrites* (al-munâfiqûn) *qui soutenaient en secret les coalisés* (al-ahzâb) *qurayshites, tribus bédouines et Juifs contre la communauté musulmane de Médine dont le nom préislamique est Yathrib :* « O gens de Yathrib, vous n'aurez plus où vous tenir *(lâ muqâma lakum)* ; retournez ! » *(Coran 33 : 13). Tout le chapitre s'édifie sur trois mots dont les racines par leurs correspondances guident la démonstration :* Yathrib, *racine* TH R B, *à laquelle s'attache l'idée d'opprobre* ; lâ muqâm *pouvant être lu selon une autre leçon* lâ maqâm : « *non-station* » ; *enfin le verbe* raja'a, *« revenir » ou « retourner » mis en relation avec l'un de ses emplois dans le Coran.*

L'entrée dans une station spirituelle (maqâm) *est avant tout acquisition d'une connaissance. Aussi celui qui a franchi et réuni en lui toutes les stations* (al-jâmi'

li-l-maqâmât) *dépasse-t-il les connaissances spécifiques que procure chaque station, car la recherche de la connaissance suppose un affranchissement infini de ses propres limites. Donc les* maqâmât, *dont la fonction cognitive et existentielle est d'établir une distinction* (tamyîz) *entre les degrés de l'Être, doivent être dépassées et leur autorité ou leur loi limitative* (hukm) *abolie dans ce qui apparaît comme une non-station*[1]. *En elle se résout la contradiction entre le conditionnement* (taqyîd) *nécessaire des signes et des étapes de la connaissance divine et le caractère absolu* (itlâq) *de l'Être dont ils sont l'indice, comme l'exprime le verset :* « Nous leur ferons voir Nos signes sur les horizons et en eux-mêmes » *(Coran 41 : 53)*[2]. *Le conditionné suppose un Absolu, mais qualifier Dieu d'absolu, c'est le conditionner en le distinguant de la manifestation, car « la distinction est un conditionnement »* (al-tamyîz taqyîd). *La tradition « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur »* contient également une double indication d'identité et de différence[3] se résolvant dans une connaissance supérieure selon laquelle « Il est l'être même de toute chose » ('ayn kulli shay'). *Dans cette perspective les êtres auparavant conditionnés et distingués ne sont que les « formes diverses » d'une Ipséité Une* (huwiyya ahadiyya)[4]. *Dans ce chapitre cette expression de la doctrine du Soi se fonde sur l'idée de retour* (rujû'). *L'ordre donné : « Retournez ! » est mis en relation avec ces nombreux versets du Coran où la voix passive indique le retour à la fois nécessaire et non personnel du retour :* « Et à Dieu appartient le non-manifesté des Cieux et de la terre et vers Lui toute chose est retournée » *(Coran 11 : 123).*

L'affranchissement des stations se traduit donc par un renversement des perspectives habituelles. Sur le

plan initiatique le rapport stations-états (maqâmât-ahwâl) *est inversé. Ce ne sont plus les stations qui constituent les degrés de la progression spirituelle, mais les états, car purs dons de Dieu, ils relèvent de l'Essence, tandis que les stations représentent l'exercice par les Attributs divins de la Loi qui régit la hiérarchie de l'Être. De même cette non-station, où tous les éléments de l'Être sont perçus à la fois comme autant de fonctions multiples et comme une réalité une, se traduit par la réintégration de ces éléments même les plus négatifs en apparence, car sous cet aspect, ils ne sont jamais que des prétentions mensongères* (da'âwâ kâdhiba). *Tel est le sens de cette référence surprenante aux Hypocrites de Yathrib, voués par le Coran aux plus bas degrés de l'Enfer*[5] *et maintenus par le Prophète dans l'intégralité de la Communauté. La double référence au nom de Yathrib et à la parole de Joseph signifie que non seulement l'opprobre fait partie du Tout, mais qu'il est aussi l'agent du Retour. Comme l'a conservé la tradition exégétique, le Prophète lui-même reprit pour les siens cette parole réconciliatrice, lors de la Conquête de La Mecque : « On rapporte que l'Envoyé de Dieu — sur lui la grâce et la paix —, tenant les deux montants de la porte de la Ka'ba le jour de la Conquête* (fath), *demanda aux Qurayshites : Que pensez-vous que je vais faire de vous ? Ils répondirent : — du Bien, pensons-nous. N'es-tu pas un frère généreux, fils d'un frère généreux. Tu as maintenant pouvoir d'agir. Le Prophète déclara alors : — Je vous dis ce qu'a dit mon frère Joseph :* « Que nul opprobre ne tombe sur vous aujourd'hui[6]. »

A cette réintégration de la communauté historique correspond la totalisation par le Prophète de toutes les sciences attachées aux différents aspects de l'Homme Universel et à tous les degrés de l'Être. Seul donc l'hé-

ritier de Muhammad est susceptible d'être affranchi des stations. Cette non-station peut tout aussi bien être définie comme la station suprême ou la station de la Proximité (maqâm al-qurba)[7]. *La dimension la plus universelle de la mission du Prophète ne se manifeste-t-elle pas par l'accès à la « Station Louangée »* (al-maqâm al-mahmûd) *ou l'intercession finale pour tous les êtres. Le rapport linguistique entre intercession* (shafâ'a) *et pair* (shaf') *permet au Shaykh al-Akbar d'exprimer, serait-ce allusivement, que l'accomplissement final de la mission muhammadienne en révèle la fonction première, celle d'ajouter « quelque chose en plus »* (amr zâ'id) *à la solitude divine de la non-manifestation. Le Prophète Muhammad est celui par qui cette « chose en plus » vient à l'existence et retourne à son principe. Seul son héritier pouvait le dire ainsi.*

(vers) :

Il n'est dans l'existence autre que Lui, regardez-Le comme je L'ai regardé, vous le trouverez dans le Soi.

Qui cherche à prouver Son existence fait de la dialectique ; en son cœur il n'y a de Lui que semblables et semblants.

N'était Lui, aucun œil ne regarderait par celui qui regarde,

N'était Lui, aucune bouche ne prononcerait Son nom.

Émets un jugement sur Lui, par Lui, alors que tu es dans la non-existence,

Tiens-y fermement, car il n'est dans l'univers que Lui.

Par Allah, n'était l'existence du Vrai, Ses paroles ne seraient pas reçues dans l'existence de l'univers, n'était Lui !

Dieu — exalté soit-Il — a dit : « *O gens de Yathrib, vous n'avez plus où vous tenir, retournez !* » (Coran 33 : 13). Celui qui totalise les stations n'a plus de station, comme l'exige aussi bien « Qui connaît son âme connaît son Seigneur »[8] que le verset : « *Nous leur ferons voir Nos signes sur les horizons — il s'agit des signes indiquant ces stations — ainsi que dans leurs âmes* » (Coran 41 : 53). Ces signes étant conditionnés conditionnent par là même leur Signifié, même s'ils indiquent son caractère absolu, car l'absoluté est un conditionnement, puisque celui-ci est une distinction[9]. La connaissance que les connaissants ont de Lui — exalté soit-Il — ne vient donc pas de la vision des signes extérieurs et intérieurs puisqu'ils indiquent soit un être conditionné dans un absolu, soit un absolu dans un être conditionné. Les connaissants eux Le voient comme l'identité essentielle de toute chose *('ayn kulli shay')*.

Un être créé (Joseph) dit à ceux qui s'étaient mal conduits envers lui et avaient rompu les liens de parenté : « *Que nul opprobre ne tombe aujourd'hui sur vous !* » (Coran 12 : 92). À Dieu plus encore il revient d'agir ainsi envers celui qui s'est mal conduit vis-à-vis de Lui en rompant les liens de parenté[10]. Il n'est pas douteux que celui qui rompt ce lien, commet cet acte dans l'ignorance de ce qu'il en est, car le lien ne s'est pas réellement rompu et subsiste par ailleurs. Il subsiste pour celui qui en a la science ; il est rompu pour celui qui l'ignore.

Toute chose revient à Dieu[11]. Mais le retour à Dieu des choses qui ont été l'objet de prétentions mensongères ne signifie pas que Dieu est par rapport à elles différent de ce qu'Il était. Son ipséité *(huwiyya)* est identique, que ces prétentions cherchent à s'associer à Lui ou que toute chose revienne à Lui.

La station n'est là que pour établir une distinction,

mais s'il n'y a qu'un être unique, de qui donc devrait-il se distinguer ? Donc point de station, mais une ipséité une *(huwiyya ahadiyya)* aux formes diverses. Zayd est un en tant qu'être *(ahadiyy al-'ayn)*. S'il n'y avait que lui dans l'existence, il ne se distinguerait de rien et rien ne se distinguerait de lui, puisque nous n'avons pas supposé d'autres existants que Lui. Il n'aurait pas de station par quoi se distinguer d'autrui, car il n'y aurait pas d'Autre. Pourtant sa main est distincte de son pied, sa tête de sa poitrine, son oreille de son œil ; chaque membre se distingue des autres et chacune de ses facultés internes a une fonction et une localisation différente des autres. Les formes donc se distinguent dans une même entité *('ayn wâhida)* sans distinction ni station. Nous-mêmes nous Lui appartenons comme les membres et les facultés de l'un d'entre nous. De qui donc nous distinguerions-nous, alors qu'Il ne se distingue pas de nous. Cependant, comme nous l'avons établi, nous nous distinguons les uns des autres. Fonctions et stations ne sont pas attribuées à nos membres, mais à nous-mêmes. On dit : Un Tel a empoigné Un tel ; Un Tel a marché vers Un Tel ; Un Tel a entendu les paroles d'Un Tel ; Un Tel a vu Un Tel. Rien de tout cela n'est attribué à un instrument, une faculté ou un membre. « *Et vers Lui toute chose est retournée* » (Coran 11 : 123) et « *À Lui appartient la décision et vers Lui vous serez retournés* » (Coran 28 : 70 et 88)[12].

Sache que seul est affranchi des stations l'héritier de Muhammad — sur lui la grâce et la paix —, celui à qui Dieu a donné les paroles totalisatrices *(jawâmi' al-kalim)*[13], la science de tous les noms et celle des premiers et des derniers ; « Toute la chasse est dans le ventre de l'onagre[14]. » De qui serions-nous distincts, puisque l'univers entier est dans l'héritier de Muham-

mad — sur lui la grâce et la paix —, de même que l'héritier est en Muhammad. Il est donc affranchi de la loi *(hukm)* qu'exerçaient les stations sur lui et c'est lui maintenant qui exerce sur elles la sienne, selon ce que confèrent les états spirituels, car il est le très-savant, le très-sage.

C'est l'ensemble des Noms divins qui manifestent les stations et c'est selon eux que le juge exerce la loi *(yahkumu l-hâkim)* et il n'est de juge que Dieu et la Parole n'est pas changée par-devers Lui [15]. La Parole fait loi et selon la Parole Dieu juge. Sois donc attentif au jugement ; sur qui, par quoi, à propos de quoi est-il rendu et qui est le juge, tu sauras qui est l'affranchi des stations, celui qui n'a pas de station.

Quant à la « Station louangée », que Dieu a louée et où Il établira Muhammad — sur lui la grâce et la paix —, elle est la station de l'intercession de l'Envoyé de Dieu. Il intercédera le Jour de la Résurrection pour qu'anges, envoyés, prophètes, saints et croyants intercèdent à leur tour, et pour que Dieu fasse sortir du Feu ou entrer au Paradis ceux qui n'ont jamais fait de bien, jusqu'à ce qu'il ne reste plus dans le Feu que les Gens du Feu, c'est-à-dire ceux qui y sont destinés. Dieu les y maintient dans une condition et une complexion telles que s'Il les faisait sortir pour entrer au Paradis avec cette complexion, ils en éprouveraient du tourment et l'entrée au Paradis leur nuirait comme les senteurs de la rose nuisent au scarabée. Dieu répond à la demande du Prophète dans cette station. Si la réponse nécessite la manifestation de plus d'une chose, il y a intercession, que cette chose soit paire ou impaire, ce qui importe, c'est qu'il s'agisse d'une chose en plus *(zâ'id)* [16].

Quant aux états, il est impossible de s'en affranchir ;

ils sont en nous un don divin et pour Dieu relèvent de l'Essence *(vers)* :

L'état impose sa loi ; nous sommes sous l'autorité des états. Dans l'univers il n'est que Dieu et l'homme.

Notre condition est à méditer, si tu en avais l'intelligence ! Hormis le Tout-Miséricordieux tout est objet de méditation.

Nous sommes les étoiles dont le coucher est à l'occident, et seuls apparaissent le soleil et la lune.

L'effacement est en nous, pour notre plus grand bien, mais seul le sait l'homme doué de regard.

Ne crains rien ; autre que le Tout-Miséricordieux n'a pas d'être réel, ni pouvoir de décision ni efficience.

Vers Lui sont renvoyés tous les êtres de La création ainsi que le Décret, le jugement et la destinée.

Il est l'Existence et ne porte en Lui aucun préjudice. Le mal sur Ses créatures ne saurait avoir d'effet.

Le mal ne remonte pas à Lui ; notre Créateur est trop majestueux. Telle est la nouvelle qu'ont apportée les envoyés.

Celui qui connaît l'errance et la guidance, la distance n'est pas longue pour lui. Il sait que Dieu n'abandonne pas Ses créatures en pure perte, pas plus qu'Il ne les a délaissées lors de la création originelle. Même s'Il ne les a pas admises dans les demeures des bienheureux, Dieu, dans sa miséricorde qui embrasse toute chose, ne les vouera pas au dam éternel. Comment le ferait-Il, alors qu'Il est Lui-même le Manteau [17]. Dans cette station Il se donne en rançon et se fait la cible des flèches des ennemis [18]. Il détient la miséricorde, ultime et perpétuelle, pour toujours et à jamais [19]. « *Et Dieu — exalté soit-Il — dit la vérité et Il guide sur la voie* » (Coran 33 : 4).

De la Proximité

Chapitres 73 et 161

Les deux textes présentés ici ensemble parce qu'ils se complètent l'un l'autre concernent tous deux le degré suprême de la sainteté, la « station de la proximité » (maqâm al-qurba). *Ce* maqâm *se situe en deçà de la prophétie, mais au-delà du degré du « confirmateur de la vérité »* (siddîqiyya) *incarné par Abû Bakr, l'un des plus proches, sinon le plus proche Compagnon du Prophète et son premier successeur. Ibn 'Arabî est tout à fait conscient des difficultés que soulève l'affirmation de ce* maqâm, *puisqu'elle semble aller d'une part à l'encontre du verset :* « Ceux-là seront avec ceux sur lesquels Dieu a mis Sa grâce d'entre les prophètes, les "confirmateurs de la vérité" *(siddîqîn)*, les martyrs et les saints. » *(Coran 4 : 69), où les* siddîq *sont mentionnés juste après les prophètes ; d'autre part à l'encontre de l'excellence d'Abû Bakr parmi les Compagnons et donc les saints, admise par l'Islam sunnite*[20]. *La réponse à ces deux objections possibles est donnée dans les deux textes ici traduits. Le premier, réponse à la question de Tirmidhî :* « Où sont les demeures des Gens de la proximité ? » *résout la première difficulté grâce à une hiérarchisation précise des fonctions prophétiques et à la définition du* siddîq

comme le « *suivant* » (tâbi') *d'un prophète et le confirmateur de son message. La conclusion du chapitre 161 consacré à la « station de la proximité » lève la seconde difficulté en affirmant l'union en Abû Bakr de cette station et de la* siddiqîyya, *ce qui revient à dire qu'il n'est d'être plus proche que lui du Prophète, mais non qu'il n'y a pas de station intermédiaire entre la* siddîqiyya *et la prophétie.*

Chacun de ces deux passages occupe dans les Futûhât *une place significative de leur importance pour la doctrine de la sainteté. L'un suit la réponse à la première question du « Sceau des saints »* (Khatm al-awliyâ) *de Tirmidhî :* « Quel est le nombre des demeures des saints[21] ? » *L'autre, dans la partie consacrée aux stations* (maqâmât) *conclut une série de chapitres où l'auteur* « passe successivement en revue, d'abord en termes généraux puis sous le rapport de leur relation avec la condition humaine d'une part, avec la condition angélique d'autre part, les "stations" de la sainteté, de la prophétie et de la mission des Envoyés *(risâla)* sans manquer de rappeler que nous avons là affaire en quelque sorte à trois sphères concentriques et que la première, celle de la *walâya*, englobe toutes les autres : tout *rasûl* est *nabî* et tout *nabî* est *walî*. Il conclut cet examen par un chapitre, riche en données biographiques, où il traite de la "station de la proximité" qui représente la plénitude de la sainteté, conformément à ce qu'implique l'étymologie du mot même qui la désigne en arabe[22]. »

Walâya *et* qurba *en effet signifient également la « proximité », dont Ibn 'Arabî rappelle qu'elle est une qualité divine*[23]. *Cependant la forme* qurba[24] *suggère une qualité spécifique, élective, de la proximité divine à laquelle participent tous les êtres. Dans la sphère englobante de la* walâya, *le* maqâm al-qurba *désigne*

le degré suprême dans chacun des plans hiérarchiques (tabaqât) *occupés par les envoyés, les prophètes et les saints. Mais il importe de remarquer que cette division peut tout autant s'exprimer en termes de prophétie : celle qui instaure les lois sacrées* (nubuwwat al-sharâ'i'), *« générale » ou universelle* ('âmma) *et « libre » ou absolue* (mutlaqa), *c'est-à-dire non conditionnée par la forme d'une révélation. Cette dernière catégorie, celles des « Gens de la proximité » d'entre les saints est définie en termes de prophétie, parce que ceux-là sont les héritiers de celle-ci*[25].

L'appellation générale et coranique de « Rapprochés » (muqarrabûn) *souligne également la participation de tous ces degrés à l'élection suprême. Le Coran désigne par ce terme aussi bien les anges supérieurs (Coran 4 : 172) que Jésus (Coran 3 : 45)*[26] *et « ceux qui dépassent »* (sâbiqûn) *aussi bien les Compagnons de la Droite que ceux de la Gauche (Coran 56 : 11 et 88). Cette affinité avec le Plérôme suprême* (al-malâ' al-a'lâ) *permet de comprendre pourquoi les hommes de ce* maqâm *ne sont point affectés par le foudroiement de la Résurrection, car pour eux le retour est déjà accompli.*

Ce qui précède explique aussi la subtilité des rapports entre la prophétie légiférante et la prophétie « libre » en la personne de Moïse et d'al-Khadir dont l'histoire, dans sa version coranique et prophétique, fonde scripturairement le maqâm al-qurba. *Dans le* Jawâb al-mustaqîm, *première version de la réponse au questionnaire de Tirmidhî, Ibn 'Arabî désigne al-Khadir comme « l'un des chefs de cette demeure »* (min ru'asâ' hâdhâ l-manzil)[27]. *Dans les relations entre les deux personnages deux points sont à retenir plus particulièrement. Tandis que pour Moïse la fonction d'envoyé émane d'une pure élection divine* (ikhtisâs), *la*

station d'al-Khadir constitue une acquisition (iktisâb) *due au franchissement de toutes les stations. Mais en fin de compte la science « de par-devers Dieu »* (al-'ilm al-ladûnî) *dont il est gratifié est un pur don divin au même titre que la mission de Moïse. Le fait qu'il détienne une science inconnue de ce dernier n'infirme nullement la Supériorité de l'Envoyé. La délicatesse de leurs rapports vient de ce que chacun d'eux a reçu de Dieu une connaissance « gustative »* (dhawq). *Pur don, comme l'état spirituel, elle impose sa loi et ses effets. C'est ainsi que Moïse, animé de jalousie divine pour la Loi, ne pouvait que contester des actes qui extérieurement y contrevenaient.*

La dénégation de Moïse se retrouve sur un autre plan chez les initiés dont la plupart n'ont pas connaissance de ce maqâm. *Sans doute pour son caractère exemplaire Ibn 'Arabî insiste sur l'erreur de Ghazâlî qui nia son existence, poussé par un zèle jaloux à défendre la supériorité d'Abû Bakr*[28]. *Le Shaykh al-Akbar nous dit aussi quel sentiment d'étrangeté, de singularité et de solitude s'empara de lui lorsqu'il pénétra pour la première fois cette station sans même en connaître le nom, en un temps et un lieu notés avec précision pour une raison qui doit avoir son importance. Les* afrâd, *les « esseulés » ou les « singuliers » sont en effet une autre dénomination de ceux qui parviennent à cette station, échappant aux conditions ordinaires de l'humanité et même au regard du « Pôle », l'un d'eux pourtant*[29]. *Occultés par Dieu et cachant eux-mêmes leur état pour préserver les secrets divins confiés à eux, ils ne se montrent aux hommes que sous des dehors ordinaires, n'expriment leurs états spirituels qu'à travers la transmission des* hadîth *ou des histoires de saints*[30]. *Tel fut précisément le cas d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, auteur par ailleurs*

d'un traité sur les malâmatiyya, *dont les* afrâd *ou les « fidèles dépositaires »* (umanâ') *constituent l'élite. Rien d'étonnant par conséquent que ce soit al-Sulamî qui vienne, esprit incarné, enseigner au Shaykh le nom de cette station et le réconforter dans sa solitude en lui rappelant l'exemple d'al-Khadir. Il retrouva par ailleurs, dans un ouvrage d'al-Sulamî une allusion à ce* maqâm[31]. *Ibn 'Arabî remarque également, d'après un enseignement d'Abû Madyan, qu'al-Khadir tout en suivant sa propre loi, respecta l'ordre donné par Moïse de le quitter, par considération pour le haut rang de l'Envoyé. Mais il ajoute aux indications allusives de ses devanciers une dimension supplémentaire, celle de l'universalité du message muhammadien et de son héritage : après la venue de Muhammad, al-Khadir aurait dû suivre sa loi*[32]. *Cette remarque concorde avec deux autres, l'une sur la multiplicité possible des lois sacrées avant l'ère muhammadienne, l'autre sur le fait que ceux qui, pratiquant la réflexion juridique* (ijtihâd) *définissent les statuts légaux, sont soutenus, qu'ils en aient conscience ou non, par l'influx de cette station suprême. Les possibilités de divergence que comporte l'*ijtihâd *y trouvent donc leur principe en même temps qu'elles s'y résolvent si la réflexion est corroborée par le dévoilement intuitif* (kashf). *Ainsi procède le saint muhammadien ; à l'instar du Prophète, il allie l'observance stricte de la Loi et de l'ordre des choses à l'autorité une, universelle et eschatologique*[33] *de la mission de Muhammad incluant toutes les traditions antérieures tout en les abrogeant en tant que Lois. Dans cette perspective la double référence au judaïsme dans le chapitre 161 prend un sens d'universalité. Une série d'indications que l'on retrouve au chapitre 420, comme le proverbe de l'onagre, l'inversion du rapport* iktisâb-ikhtisâs *en relation*

avec les stations et les états spirituels, l'inclusion du défaut dans la perfection constituent autant d'aspects de cette station de la proximité où l'héritier de Muhammad s'est affranchi de toutes les stations.

Réponse au questionnaire de Tirmidhî *(Fut.* II, 41)

Chapitre 73

Question n° 2 : Où sont les demeures des gens de la proximité ?

Réponse : Entre le degré de la confirmation de la vérité *(siddîqiyya)* et celui de la prophétie législatrice *(nubuwwat al-sharâ'i')*. Elles n'atteignent donc pas le rang du prophète législateur dans l'ensemble de la prophétie universelle et n'appartiennent pas non plus aux demeures des véridiques qui suivent les envoyés et confirment leurs dires. Ces demeures sont la station des Rapprochés. Dieu les a rapprochés de lui soit par élection *(ikhtisâs)*, indépendamment de l'accomplissement des œuvres, tel Celui qui se lèvera à la fin des temps *(al-qâ'im fî âkhir al-zamân)*[34] et ses semblables ; soit par la voie de l'accomplissement des œuvres *(ta'ammul)*, tel al-Khadir et ses semblables. Cette station est une, mais on y parvient d'une manière ou de l'autre et c'est ainsi que l'envoyé se distingue du prophète[35]. Cette station qui les comprend tous est celle des rapprochés[36] et des « esseulés » *(afrâd)*. Dans cette station l'être humain rejoint le Plérôme suprême, et ceux qui doivent en être gratifiés reçoivent l'élection divine.

La station relève de l'acquisition[37], bien qu'elle puisse aussi être obtenue par élection, c'est pourquoi

on dit de la mission de l'envoyé *(risâla)* qu'elle est une pure élection. Et cela est exact, car le serviteur ne saurait faire l'acquisition de ce qui provient de Dieu — gloire à Lui. Il peut œuvrer pour arriver, mais non pour obtenir ce qui émane de Dieu, une fois arrivé. De là jaillit « la science émanant de Dieu » *(al-'ilm al-ladunî)*, dont Dieu a dit à propos de Son serviteur Khadir : « *Nous lui avons donné une miséricorde d'auprès de Nous et nous lui avons enseigné de par-devers Nous* (min ladun-nâ) *une science* » (Coran 18 : 65), ce qu'il faut comprendre ainsi : Nous lui avons donné par miséricorde une science d'auprès de Nous et Nous l'avons instruit de par-devers Nous. Cette science est l'une des quatre stations, lesquelles sont la science de l'écriture divine, la science de l'union et de la séparation, la science de la lumière et cette « science émanant de Dieu » (ou : par-devers Dieu)[38].

Sache que la demeure des Gens de la proximité relie leur vie à l'au-delà. Aussi ne seront-ils point atteints par le foudroiement *(sa'q)* qui frappera les esprits (le Jour de la Résurrection) et sont même de ceux que Dieu a exceptés dans Sa parole : « *Il sera soufflé dans la trompette et ceux qui sont dans les cieux et ceux qui sont dans la terre tomberont foudroyés, sauf ceux que Dieu a voulus* » (Coran 39 : 68).

Cette demeure est la plus intime et la plus haute auprès de Dieu. Ceux qui s'y tiennent se répartissent selon trois plans hiérarchiques *(tabaqât)*. Les uns l'obtiennent pleinement ; ce sont les envoyés — que sur eux descendent les grâces de Dieu — chacun selon son degré s'élève en mérite sur les autres (cf. Coran 2 : 251). Les autres se trouvent au deuxième rang ; ce sont les prophètes — que sur eux soit la grâce divine — qui n'ont pas été envoyés (pour prêcher aux hommes), mais ont adoré Dieu selon une loi restreinte à eux-

mêmes. Pour ceux qui les suivent, il en est ainsi, ceux qui ne les suivent pas ne sont pas en faute, car Dieu n'a imposé à personne de les suivre. Ils s'élèvent également les uns sur les autres en degré et en mérite. Les troisièmes enfin représentent le degré de la prophétie « libre » *(mutlaqa)* ; dans la révélation qu'ils reçoivent aucun ange n'intervient. En deçà de ces trois plans hiérarchiques se tiennent les confirmateurs de la vérité qui suivent les envoyés, puis en deçà encore les confirmateurs qui suivent les prophètes sans qu'ils y soient astreints, enfin viennent ceux qui suivent les tenants du troisième rang appelés aussi « les Rapprochés ». À chaque plan correspond une connaissance gustative *(dhawq)* propre, inconnue des autres. Pour cette raison al-Khadir dit à Moïse — sur lui la paix : « *Et comment supporterais-tu ce que n'embrasse pas ton expérience ?* » (Coran 18 : 68) : or l'expérience *(khubr)* signifie la connaissance gustative, qui est une science conférée par l'état *('ilm hâl)*. Al-Khadir dit à Moïse : « *Je détiens une science que Dieu m'a enseignée et que toi, tu ne connais pas ; et toi, tu détiens une science que Dieu t'a enseignée et que moi, je ne connais pas*[39]. »

De la station qui se trouve entre la confirmation de la vérité et la prophétie : la station de la proximité *(maqâm al-qurba)* *(Fut.* II, 260-262)

Chapitre 161

La proximité est une qualité divine et une station inconnue dont même l'élite des envoyés — sur eux la paix — a pu dénier les effets, malgré la nécessité qu'ils

ont de cette station et le témoignage d'intégrité *('adâla)* et d'élection rendu par Dieu en faveur de celui qui occupe cette station. Tel fut le cas d'al-Khadir dans sa rencontre avec Moïse ; celui-ci fut subjugué sous l'empire de la jalousie que Dieu a donnée aux envoyés pour la station de la Loi divine. Pour Dieu il réprouva et réitéra sa réprobation, en dépit de l'avertissement que lui adressa le saint serviteur à chaque question[40]. Sous l'empire de la jalousie, il ne pouvait que marquer son opposition, car la Loi était pour lui une connaissance « gustative » *(dhawq)* et ce qu'il vit de la part d'autrui lui était étranger, même s'il s'agissait d'une science authentique. Cependant la connaissance gustative l'emporte et l'état *(hâl)* impose sa loi. C'est pourquoi il fut révélé à l'Envoyé de Dieu — sur lui la grâce et la paix : « *Dis : Seigneur, fais-moi croître en science !* » (Coran 20 : 114) et non : fais-moi croître en état spirituel, car sa réprobation s'en serait trouvée accrue. En accroissant en science, il augmenta en clarté, en dévoilement, en ampleur, en dilatation et en vision transcendante des Faces qui écartent leurs voiles et apparaissent derrière leurs rideaux et leurs voilures. Oppression et gêne disparurent ; dans le défaut la perfection fut contemplée.

Arrivé dans cette station sublime, je récitai ces vers sous forme allusive et indicative :

J'aime le défaut pour celui que j'aime, sans le défaut il n'y aurait de perfection, pour ceux qui savent.
Elle n'a pas diminué la pleine lune que vous voyez,
Elle est toujours pleine lune pour celui dont profonde est la réflexion.
Il la voit pleinement accomplie dans toute sa clarté, dans le plus parfait des états au-dedans et au-dehors.

N'était dans l'univers de défaut confirmé, l'Être Vrai en verrait sa valeur infirmée.

Par moi donc l'Être Vrai atteint la perfection incluant le défaut. Regarde bien ce que contient mon poème.

Une gazelle vint du Paradis le visage voilé, à moi destinée. Point n'était caché à Dieu ce qui advenait.

Je m'écriai : bon accueil, bienvenue à celle que ma poitrine, par la vie de l'amour, a serrée contre soi.

Je suis éperdu pour elle d'amour quel que soit mon état, dans la vie, dans la mort, lors de la résurrection et du rassemblement.

Son visage, un jour, se dévoila ; la splendeur de ses grâces révéla qu'elle était la Nuit de la Valeur (laylat al-qadr).

Je me prosternai devant elle par amour. Le voyant, je sus que je ne m'étais pas attaché à autrui.

Je magnifiai Dieu, Le glorifiai pour m'avoir aimé, car mon être intime (sirr) *est celui que mon apparence avait rendu fou d'amour.*

Réalisant que je suis l'être-même de celui que j'ai aimé, je ne crains plus ni l'éloignement ni la séparation des amants.

Bagdad est ma demeure, je n'ai d'autre patrie, mais si elle fait la fière, je m'en irai vers mon Égypte[41].

Dans cette station je suis entré au mois de Ramadân de l'année 597. Je me trouvai en voyage à la halte d'Igîsil au Maghreb. Je parcourus cette station, éperdu de joie. N'y rencontrant personne, j'en éprouvai un sentiment de solitude et il me souvint alors comment Abû Yazîd (al-Bistâmî) y étant entré par l'humiliation et l'indigence n'y rencontra lui non plus personne. Mais cette halte[42] est ma patrie et bientôt je n'y ressentis plus la solitude, car tout être par essence ressent de

la nostalgie pour son pays d'origine et le sentiment de solitude va avec celui d'étrangeté.

Quand j'entrai dans cette station et y restai isolé, je sus que, si quelqu'un m'y découvrait, il me désavouerait. Je restai à en explorer, l'un après l'autre, coins et recoins[43]. Sans connaître le nom de cette station, je la réalisai pleinement et sus ce que Dieu a réservé à celui à qui Il l'accorde. J'y vis les commandements divins se succéder à mon intention, les émissaires de Dieu *(sufarâ)* descendre vers moi désireux de me faire partager leur compagnie familière.

Je repris la route dans cet état de solitude et d'isolement, car il n'est de familiarité qu'avec son semblable. Je rencontrai un homme de Dieu à la halte nommée Angâl[44] et priai le *'asr* dans sa mosquée. Survint l'émir Abû Yahyâ b. Wâgiten, un de mes amis. Il se réjouit de me voir et m'invita à loger chez lui. Mais je refusai et descendis chez son secrétaire avec qui j'entretenais quelque familiarité. Je me plaignis à lui de l'isolement où je me trouvais, dans une station dont j'étais par ailleurs heureux. Il me tenait des propos familiers, quand m'apparut l'ombre d'une personne. Je me levai de mon lit et me dirigeai vers lui dans l'espoir de trouver auprès de lui quelque soulagement. Il me donna l'accolade. Je le dévisageai et reconnus Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî[45] dont l'esprit s'était incarné et que Dieu m'avait envoyé par miséricorde envers moi.

— Je te vois dans cette station ? m'étonnai-je.

— En elle je fus saisi, selon elle je suis mort, répondit-il ; et je ne la quitte plus.

Je lui fis état de ma solitude et de l'absence de compagnon familier dans cette station.

— L'étranger, répondit-il, ressent de la solitude. Maintenant que, par la prescience de la sollicitude divine, te voici dans cette station, rends louange à

Dieu. O mon frère, n'es-tu point satisfait qu'al-Khadir soit ton compagnon dans cette station ? Moïse désapprouva son état, bien que Dieu ait témoigné auprès de lui de son intégrité. Malgré cela il désapprouva les actes qui émanèrent de lui. Al-Khadir ne lui fit voir que sa forme. C'est son propre état que vit Moïse et c'est lui-même qu'il réprouva. Il fut poussé à cela sous l'empire de la jalousie que Dieu a donné en propre à Ses envoyés ; s'il avait patienté, il aurait vu. Il s'apprêtait en effet à poser mille questions à al-Khadir. Toutes concernaient des faits qui lui étaient advenus et qu'il réprouvait, émanant d'al-Khadir[46].

Notre maître Abû l-Najâ, connu sous le nom d'Abû Madyan, dit à ce sujet : al-Khadir connaissait le rang et le haut degré de Moïse parmi les envoyés, aussi se conforma-t-il à son ordre, après sa deuxième remarque, quand il lui dit : « *Si je t'interroge au sujet de quelque chose après cette fois, ne me garde plus en ta compagnie !* » (Coran 18 : 76), car Dieu a dit : « *Ce que l'envoyé vous donne, prenez-le ; ce qu'il vous interdit, laissez-le !* » (Coran 59 : 7). La troisième fois, Moïse oublia quel avait été son état quand il avait dit : « *Seigneur, envers le bien que tu as fait descendre vers moi, je suis pauvre et nécessiteux* » (Coran 28 : 24) et que, malgré son besoin, il n'avait pas demandé de salaire pour avoir abreuvé (le troupeau des filles de Jéthro). Al-Khadir se sépara alors de lui, après lui avoir montré la science des actes pour lesquels il l'avait réprouvé. Il ajouta : « *Je ne l'ai pas fait de mon propre chef* » (Coran 18 : 82), car il suivait une loi selon son Seigneur et une voie. Cette loi était valable à son temps, mais non plus après la mission de Muhammad — sur lui la grâce et la paix —, car celui-ci est comme l'onagre, « toute la chasse est dans ses entrailles »[47].

— O Abû 'Abd al-Rahmân, repris-je, je ne connais pas à cette station de nom par quoi la distinguer.

— Elle se nomme, répondit-il, la station de la proximité ; réalise-la pleinement !

Je la réalisai et vis qu'il s'agissait d'une station immense. Ceux des savants de la Lettre de la Loi qui exercent une réflexion juridique *('ulamâ' al-rusûm min ahl al-ijtihâd)* posent dans cette station un pas assuré, mais sans savoir qu'ils s'y trouvent. J'ai vu l'influx divin *(al-imdâd al-ilâhî)* se diffuser en eux à partir de cette station. Pour cette raison ils se désapprouvent et s'accusent d'erreur les uns les autres, car ils n'en ont pas la connaissance gustative et ils ne savent pas par contemplation et dévoilement de qui ils reçoivent cet influx. Chacun d'entre eux est dans le vrai, tout comme chaque prophète antérieur à l'ère muhammadienne suit sa loi et sa voie propres. La croyance en eux incombe à tout croyant, même si nous ne devons observer leurs lois que dans la mesure où leurs qualifications légales *(akhâm)* coïncident avec celles de la nôtre. Les docteurs de la loi qui exercent leur réflexion juridique sont les héritiers des prophètes en matière de législation. Les indices scripturaires *(adilla)* sont pour eux ce que la révélation est aux prophètes ; la divergence de leurs jugements est comparable à celle des qualifications légales. Toutefois ils se distinguent des envoyés par l'absence de dévoilement intuitif. Les envoyés se confirment les uns les autres, et de même les savants qui allient le dévoilement à la réflexion juridique, tandis que ceux qui n'en sont point doués s'accusent d'erreur les uns les autres.

Si dès l'entrée de Moïse en sa compagnie, al-Khadir lui avait dit : rien de ce que tu me verras accomplir je ne le ferai de mon propre chef, Moïse ne l'aurait pas réprouvé ni ne se serait opposé à lui. Au contraire Dieu

lui fit prononcer ces paroles : « *Tu me trouveras, si Dieu veut, endurant et je ne te désobéirai en rien* » (Coran 18 : 69). — Or il n'y a d'endurance que pour ce qui est pénible —. Si Moïse avait mentionné l'endurance avant la volonté divine, comme l'aurait fait le muhammadien, il aurait enduré et n'aurait pas contredit. Dieu la mentionna avant pour instruire Muhammad — sur lui la grâce et la paix. Ainsi celui qui veut acquérir la science de Dieu à travers ses créatures, qu'il se tienne à l'ordre des choses fixé par Sa Sagesse et mette en avant ce que Dieu a mis en avant et qu'il mette en dernier ce que Dieu a mis ainsi. « Celui qui met en avant » *(al-Muqaddim)* et « Celui qui met en dernier » *(al-Mu'akhkhir)* sont des Noms divins. Aussi retarder ce qu'Il a avancé et avancer ce qu'Il a retardé est une forme de conflit latent qui provoque une privation. Dieu — exalté soit-Il — dit : « *Et ne dis pas d'une chose : certes je ferai cela demain (sans ajouter :) si ce n'est que Dieu le veuille* » (Coran 18 : 23-24). Dieu rejeta en dernier la condition exceptive alors que Moïse la mentionna en premier. Aussi ne put-il endurer ; s'il l'avait mentionnée en dernier, il l'aurait pu. Ce même verset se trouve en langue hébraïque dans la Torah[48].

Par Allah, par Allah, frères en cette tradition muhammadienne, tenez-vous en strictement à ces lieux où se fait sentir la présence divine *(mashâ'ir Allâh)* que Dieu nous a montrés ; n'outrepassez pas ce qu'Il a tracé pour vous ! Ne voyez-vous pas que le Prophète — sur lui la grâce et la paix —, quand il monta sur le rocher d'al-Safâ lors du Pèlerinage de l'Adieu, récita : « *Al-Safâ et al-Marwa sont parmi les signes de reconnaissance de Dieu* » (sha'â'ir Allâh) (Coran 2 : 158). Puis ajouta : « *Je commence par ce par quoi Dieu a commencé*[49]. » Il prononça ces paroles pour nous instruire et respecter la convenance spirituelle *(adab)*

envers Dieu. S'il n'avait été licite pour lui de commencer la course sacrée *(sa'y)* par al-Marwa, il n'aurait point ajouté cette parole. Il préféra ce par quoi Dieu avait commencé, au choix laissé par la coordination « et »[50]. Dieu en effet a commencé par al-Safâ en raison d'un secret connu de Lui ; celui qui ne suit pas cet ordre est privé du bénéfice de ce secret. [...]

Je rapporterai une anecdote étonnante allant dans le même sens. Elle m'a été racontée par Mûsâ b. Muhammad al-Qurtubî al-Qabbâb, le muezzin du minaret qui se trouve entre Bâb al-Hazûra et Bâb Ajyâd dans la Mosquée Sacrée de La Mecque, en l'an 599 :

Un homme de Kairouan voulut accomplir le pèlerinage. Il hésitait entre le voyage par terre ou par mer. Tantôt la terre lui semblait préférable, tantôt la mer. Il se dit : le lendemain matin, le premier homme que je rencontrerai, je lui demanderai son avis ; selon ce qu'il jugera préférable, je déciderai. Le premier qu'il rencontra fut un Juif. Cela lui fut pénible, puis il se décida et se dit : « Par Dieu, certes je l'interrogerai ! »

— O Juif, dit-il, je te demande ton avis au sujet de ce voyage ; dois-je aller par terre ou par mer ?

— Gloire à Dieu ! s'exclama le Juif, un homme comme toi me pose une pareille question ! Ne vois-tu pas que Dieu vous dit dans votre Livre : « *C'est lui qui vous fait aller par terre et par mer* » (Coran 10 : 22). Il mentionna la terre avant la mer. S'il n'y avait là un sens secret voulu par Dieu et auquel il faut mieux vous conformer, il ne l'aurait pas citée en premier. La mer vient en dernier pour le cas où l'on ne trouve pas de moyen de voyager par terre.

Je m'étonnai de ses paroles et voyageai par terre. Par Dieu, jamais je n'ai vu un voyage comparable ! J'y

fus pourvu par Dieu de plus de bien que je n'en pouvais désirer ».

Abû Hâmid al-Ghazâlî a nié cette station [de la proximité] en affirmant : « Il n'y a pas de station entre la confirmation de la Vérité *(al-Siddîqiyya)* et la prophétie ; celui qui cherche à passer par-dessus le cou des confirmateurs de la vérité tombe dans la prophétie ; or celle-ci est une porte close. » Il disait aussi : « Ne passez pas par-dessus le cou des confirmateurs de la vérité[51] ! »

Sans aucun doute les prophètes légiférants sont les plus élevés des serviteurs de Dieu d'entre les hommes. Néanmoins il n'est pas inconcevable que Dieu donne à celui dont le mérite est moindre *(mafdûl)* une science que ne possède pas celui dont le mérite est supérieur *(fâdil)*. Le fait que le premier se distingue du second par cette science ne signifie pas qu'il lui est supérieur. Au contraire al-Khadir dit à Moïse : « Je possède une science que Dieu m'a enseignée et que toi, tu ne connais pas et toi, tu possèdes une science que Dieu t'a enseignée et que moi, je ne connais pas[52]. » Il ne lui dit pas : je suis plus excellent que toi. Bien plus, sachant la dignité de Moïse et ce qui lui revenait, il se conforma à son interdiction de le garder pour compagnon, par respect pour la station et le haut rang de Moïse, ainsi que pour son silence lorsque al-Khadir le quitta. Moïse ne revint pas sur son interdiction, sachant qu'al-Khadir ne pouvait plus l'entendre surtout lorsqu'il eut dit : « Et je ne l'ai pas fait de mon propre chef. » Moïse sut donc qu'il ne se séparait de lui que sur un ordre divin et ne s'y opposa pas. Le but de Moïse était atteint, ainsi que celui de Dieu qui était de lui inculquer un enseignement *(ta'dîb)*. Il apprit que Dieu a des serviteurs possédant une autre science que la sienne. Il ne s'agissait que de l'une des sciences du

dévoilement, détenue par une créature et conférée par les états spirituels des disciples progressant sur la Voie. Que dire s'il s'était agi de sciences relatives à la transcendance ou de la similitude[53] de la Dignité divine.

De cette station vient le secret d'Abû Bakr le Confirmateur de la Vérité, ce secret déposé en lui et dont la force se manifesta lorsque son temps fut venu[54]. 'A'isha dit à l'Envoyé de Dieu, quand au cours de sa dernière maladie il ordonna à Abû Bakr de diriger la prière : « C'est un homme affligé[55]. » L'Envoyé savait, à l'exclusion de la communauté, le secret qui était déposé en lui. Mais il n'y eut personne, le jour où mourut l'Envoyé de Dieu — sur lui la grâce et la paix — qui ne restât consterné, l'esprit troublé, proférant des paroles qui ne convenaient pas à la situation, à l'exception d'Abû Bakr le Confirmateur de la Vérité que rien de tout cela ne toucha. Il gravit le *minbar*, exhorta les assistants et à propos de la mort du Prophète — sur lui la grâce et la paix — déclara : « Pour celui d'entre vous qui adorait Muhammad, Muhammad est mort et pour qui d'entre vous adorait Dieu, Dieu est vivant, immortel ! » Il récita ensuite : « *Tu es voué à la mort et ils sont voués à la mort* » (Coran 39 : 30), « *Et Muhammad n'est qu'un envoyé ; avant lui les envoyés sont passés. S'il mourait ou était tué, tourneriez-vous les talons ?* » (Coran 3 : 144). Le trouble des musulmans s'apaisa, à tel point que 'Umar s'écria : « C'est comme si je n'avais jamais entendu ce verset avant ce jour[56] ! »

L'attitude d'Abû Bakr est conforme à la parole du Prophète — sur lui la grâce et la paix : « Quand elle s'est abattue — c'est-à-dire : la mort — que plus aucune pleureuse ne se lamente[57]. » Mais avant l'échéance de la mort, pleurer est louable. Ainsi fit Abû Bakr lorsque le Prophète se leva (un jour) et déclara :

« Que dites-vous d'un homme à qui Dieu a laissé le choix et qui a choisi la rencontre de Dieu ? » Abû Bakr fut alors dans l'assemblée le seul à pleurer. Il avait compris que l'Envoyé d'Allah — sur lui la grâce et la paix — avait annoncé sa mort à ses compagnons. Ceux-ci réprouvèrent les pleurs d'Abû Bakr, lui qui savait mieux [58]. À la mort du Prophète, les gens pleurèrent et poussèrent des cris, sauf Abû Bakr, conformément à la parole du Prophète « quand elle s'est abattue... ». Toute l'attitude d'Abû Bakr était due au secret que lui avait conféré cette station.

Ce qu'il convient donc de dire, c'est qu'il n'y a personne entre Muhammad et Abû Bakr, et non qu'il n'y a pas de station entre la confirmation de la Vérité et la prophétie. Le propre du confirmateur est d'être un suivant *(tâbi')* par la foi. Ce que celui qu'il suit dénie, il le dénie ; ce qu'il admet, il l'admet. Ainsi est-il en tant que tel, mais il peut aussi détenir une autre station que ne régit pas cet état. Sache donc cela !

III

LA SCIENCE DES LETTRES

Denis Gril

La densité et la technicité du long chapitre 2 des Futûhât *auraient dû nous détourner d'en tenter ne serait-ce qu'une traduction partielle. Mais plus nous nous engagions dans cette tentative, plus il nous paraissait important d'en souligner la place dans les* Futûhât. *La science des lettres* ('ilm al-hurûf) *constitue l'un des modes d'expression les plus synthétiques et allusifs de l'ésotérisme islamique, car elle représente le passage difficile de l'inexprimable à l'exprimable. Aussi ce chapitre suit-il immédiatement celui où le « Jeune Homme »* (al-Fatâ), *personnification de l'Esprit, dévoile au Shaykh le « détail de sa constitution ». Il y déchiffre tout d'abord le contenu de ce chapitre, puis la somme des connaissances dont les* Futûhât *sont le recueil*[1]. *En effet la Science divine peut-elle être entendue sans la Parole, la Parole sans les mots, les mots sans les lettres, consonnes et voyelles ?*

Pour comprendre, par-delà sa complexité apparente, le développement rigoureux de ce chapitre, il importe de procéder à une analyse au moins sommaire de ses diverses parties. On s'aperçoit en effet que par le truchement des lettres la plupart des questions fondamentales et de nombreux chapitres du livre se trou-

vent déjà annoncés. Plus profondément encore, on est fondé de penser que ce chapitre est l'une des clés de l'œuvre.

Pour s'en convaincre, on ne peut se dispenser de rapprocher entre elles les données sur la science des lettres, disséminées dans les Futûhât *et autres traités. Dès lors on s'aperçoit que le Shaykh al-Akbar a parachevé en cette science la convergence d'éléments de diverses origines, fondus par lui et ses prédécesseurs en une synthèse dont les lettres constituent en elles-mêmes la cohérence.*

Le titre complet de ce deuxième chapitre est le suivant : « De la connaissance des degrés hiérarchiques des lettres-consonnes[2] et voyelles dans l'Univers et leurs correspondants parmi les Noms divins ; et de la connaissance des mots et de la science, du savant et de l'objet de la science » *(fî ma'rifat marâtib al-hurûf wa l-harakât min al-'âlam wa mâ lahâ min al-asmâ' al husnâ wa ma'rifat al-kalimât wa ma'rifat al-'ilm wa l-'âlim wa l-ma'lûm).*

Le chapitre se compose de trois sections (fasl) *de longueur très inégale :*

I. *De la connaissance des lettres, de leurs degrés hiérarchiques, des voyelles ou lettres mineures*[3] *et des Noms divins qui leur correspondent* (I *51-84 ; O.Y.* I *231-361, paragraphes 366-689*).

II. *De la connaissance des voyelles ou lettres mineures* (al-hurûf al-sighâr), *par lesquelles on distingue les mots* (I *84-91 ; O.Y.* II *51-81, paragraphes 1-60*).

III. *De la connaissance de la science, du savant et de l'objet de la science* (I *91-92 ; O.Y.* II *82-89, paragraphes 61-76*).

Analyse du chapitre

Section I, première partie

Les significations dont les lettres sont le véhicule embrassent l'Existence totale et absolue : Dieu et l'Univers, ou plus précisément : Celui qui impose la Loi et ceux auxquels elle s'impose (mukallif-mukallafûn). *Par la lettre en effet l'Écrit est tracé et la Loi, accomplie.*

Cependant les lettres elles-mêmes, loin d'être des entités premières et simples, sont produites par la rotation et l'interaction d'un nombre précis de sphères célestes (aflâk) *parmi toutes celles qui se meuvent concentriquement au sein de la Sphère totale ou ultime* (al-falak al-aqsâ). *La rotation des sphères, en même temps qu'elle engendre les lettres, accouple les qualités physiques (chaleur, frigidité, sécheresse et humidité). Les lettres se situent donc à la limite*[4] *du monde physique* (tabî'a), *puisqu'en s'accouplant ces qualités ou Éléments premiers* (al-'anâsir al-uwal) *donnent naissance aux éléments physiques (feu, air, eau et terre). Par ailleurs chacune des sphères dont procèdent les lettres accomplit un cycle en un nombre déterminé d'années et passe par un nombre fixe de « mansions »* (manâzil), *tout comme la rotation de la sphère ultime détermine la durée du cycle total. La science des lettres ne saurait donc être envisagée indépendamment de celle des astres et des cycles cosmiques. L'exposé plus détaillé de cette question est renvoyé au chapitre 60 :* « De la connaissance des éléments, de l'empire du monde supérieur sur le monde inférieur et du cycle *(dawra)* dans lequel se situe le monde où nous sommes[5]. »

Dès le début les lettres ont été réparties en quatre

degrés hiérarchiques (martaba *pl.* marâtib). *Ceux-ci correspondent à quatre types d'êtres : la Présence divine instauratrice de la Loi* (al-hadra al-ilâhiyya al-mukallifa), *l'Homme, les Djinns, les Anges.*

Les quatre lettres qui sont le propre des djinns renvoient aux quatre directions de l'espace, car ils sont maintenus sur un même plan d'existence, sans capacité d'élévation ou de descente.

Les trois lettres de la Présence divine représentent les trois réalités fondamentales qui permettent d'appréhender le Divin : l'Essence, l'Attribut et le Lien (râbita) *qui rattache la qualité au qualifié. Ainsi les Attributs et Noms divins sont l'expression des relations* (nisab) *entre l'Être absolu et l'être conditionné ou contingent. Simultanément les trois lettres de ce degré,* Alif, Zay, Lam *forment le mot* AZaL : *l'éternité en tant que négation de l'antériorité, c'est-à-dire de toute forme de relation.*

Ce point fondamental se retrouve posé par les trois lettres correspondant au plan humain. Elles sont différentes de celles du plan divin, comme la servitude ('ubûdiyya) *de la seigneurie* (rubûbiyya), *mais leur nombre identique rappelle que l'Homme a été créé à l'image ou selon la forme de Dieu, ou encore qu'il est « comme Lui »* (ka-huwa). *Dans un cas comme dans l'autre se révèlent par les lettres les deux faces de la théophanie, la transcendance et la similitude* (al-tanzîh wa l-tashbîh), *dont les versets « équivoques »* (mutashâbihât) *sont l'expression coranique*[6]*, en même temps que s'affirme l'identité indifférenciée du Soi. C'est donc bien l'éternité* (qidam) *et la contingence* (hudûth) *qui distinguent le Principe de sa manifestation, « car la sphère de la Science est une : éternelle pour l'Éternel, contingente pour le contingent ».*

La lettre nûn, *première des lettres propres à*

l'Homme, constitue par son symbolisme graphique et géométrique l'expression adéquate de la correspondance transcendante entre les plans divin et humain. Le nûn *est un cercle dont seuls la moitié inférieure et le centre apparaissent dans l'écriture et dont la partie supérieure appartient au non-manifesté. Sa réalisation totale représente la perfection de l'Existence. Mais, comme le montre la figure 1, page 437, le* nûn *renferme aussi le secret de l'éternité divine en l'Homme, car à partir de lui il est possible de retracer les trois lettres du mot* AZaL. *De par sa forme divine l'entité essentielle* ('ayn) *de l'Homme existe éternellement dans la Science divine dans son état d'immuabilité* (fî hâl thubûtihi). *Il devient alors possible de parler de « l'éternité humaine »* (al-azal al-insânî) *cachée dans celle de la Divinité. La richesse symbolique de la lettre* nûn *ne se limite toutefois pas à la représentation de la doctrine métaphysique des Essences immuables* (al-a'yân al-thâbita) *ni même à celle du plus haut degré de la réalisation spirituelle ; elle se prolonge au contraire, tel un fil directeur tout au long du chapitre et au-delà, dans le commentaire de la* Basmala *et de la Fâtiha au chapitre 5*[7].

Quant à l'Ange, il reçoit en partage les dix-huit lettres restantes. Ce nombre confirme sa fonction cosmologique et son rôle d'intermédiaire, car les présences divines et humaines, ternaires, comportent chacune les trois degrés des trois mondes (mulk, malakût *et* jabarût), *chaque degré comportant à son tour trois aspects : extérieur, intérieur et intermédiaire* (barzakh). *La somme des lettres des deux « présences » (identiques au nombre des jours de la création), multipliée par trois se ramène donc à dix-huit. Si l'on multiplie par ailleurs les trois mondes par leur triple division, on obtient neuf sphères : les sept cieux, le*

« Piédestal » (al-kursî) *et le Trône* (al-'arsh). *L'ennéade cosmique se réduit ensuite à une heptade si l'on considère que la face intérieure du monde extérieur est identique à la face extérieure du monde intermédiaire et qu'il en est de même entre l'intermédiaire et le supérieur.*

D'un autre point de vue encore la multiplication du ternaire divin par les trois mondes produit les neuf sphères de la projection de la science divine vers l'Homme (aflâk al-ilqâ'). *De même la multiplication du ternaire humain par les trois mondes produit les neuf sphères de la réception* (aflâk al-talaqqî). *Entre les deux plans, des liens subtils* (raqâ'iq) *descendent et remontent et l'Ange n'est autre que leur rencontre. De plus par leur mouvement ascendant, descendant et horizontal, les anges animent l'Univers selon la dynamique cosmique des trois tendances ; leur rôle s'apparente donc à celui des trois voyelles dans le monde des consonnes* (cf. *section* II).

Cette partie consacrée à la division quadripartite des lettres s'achève par un retour à la question des qualités physiques ou « principes mères » (al-ummahât al-uwal). *Pourquoi le mélange du chaud et de l'humide, dont émane la Vie, ne procède-t-il pas d'une sphère spécifique ? S'il en était ainsi l'achèvement du cycle de cette sphère coïnciderait avec l'arrêt de toute vie. Or la vie ne s'éteint pas. Lorsqu'elle quitte un corps, l'homme ne meurt qu'en apparence et revient en réalité à son origine. Les connaissances relatives à cette question seront développées plus tard en liaison avec la science des lettres*[8] *ou avec le devenir posthume de l'homme*[9].

Ne pouvant se mélanger avec leur contraire, les quatre qualités ne peuvent engendrer que quatre éléments. Cette remarque est suivie de quelques autres

sur le nombre quatre et les quatre premiers nombres, fondements de tous les autres (usûl al-a'dâd) ; *par ex. : 4 + 3 = 7, 7 + 2 = 9, 9 + 1 = 10, etc., ainsi que sur six, premier nombre parfait* ('adad tâmm), *ce qui est une façon d'annoncer la seconde hiérarchie des lettres.*

Comment les qualités physiques incompatibles entre elles (mutanâfira) *entrent-elles en composition harmonieuse* (ta'lîf) *dans les formes des éléments ? Leurs effets ne se confondent pas ; ce n'est pas à la chaleur, mais à la sécheresse qu'est due la propriété desséchante du feu. Cette question est moins secondaire qu'elle ne pourrait paraître. En s'interrogeant sur le mystère de la composition des éléments, on se heurte inévitablement à celui de la manifestation. Bien qu'il soit interdit de dévoiler ce secret qui dépasse de toute manière l'entendement, le Shaykh montre pourtant la voie en indiquant qu'il y a deux sortes de réalités : celles que l'intellect peut isoler, telles les qualités physiques, et celles qui n'existent qu'en composition. Quel est le lien entre les deux ordres de réalités ? La réponse se trouve sans aucun doute dans la science des lettres, réceptacle de la Science divine.*

Comment la correspondance entre les lettres et les éléments s'accomplit-elle plus précisément ? Lettres principielles et « Principes Mères » procédant d'un même ensemble de sphères, leurs conséquences physiques sont donc marquées des mêmes propriétés. On peut mettre ainsi en rapport la permutation des phonèmes dans le langage (iqlâb) *et la transmutation des éléments* (istihâla). *On peut noter que le tracé du corps des lettres joue un certain rôle dans leur relation avec les éléments.*

*La doctrine du cinquième élément permet un autre parallèle entre l'*alif, *principe de toutes les lettres sans être un phonème et cet élément principe de tous les*

autres. C'est aussi l'occasion pour le Shaykh al-Akbar d'affirmer avec force que si la connaissance des Initiés rejoint parfois celle des philosophes et ici, plus particulièrement, celle des « naturalistes » (ashâb 'ilm al-tabâ'i'), *elle n'en dépend aucunement, mais repose sur le seul dévoilement intuitif* (kashf) *qui fait suite à la vacuité du cœur.*

En conclusion de ce passage et comme pour confirmer ce qui vient d'être dit, l'auteur réoriente cette question vers celle de l'origine du monde, dont la cause est à rechercher dans la manifestation des Noms divins. Il renvoie sur ce point le lecteur à son Inshâ' al-dawâ'ir *(« La production des cercles »). Il en traitera du reste au chapitre 4 :* « De la cause du commencement du monde et de la correspondance entre la hiérarchie des Noms divins et la totalité de l'Univers [10] ».

Arrivé à ce point Ibn 'Arabî révèle que la répartition des lettres en quatre degrés, prise en considération jusqu'ici, ne reflète que le point de vue le plus commun, celui des 'uqalâ', *c'est-à-dire de ceux que subjuguent leurs propres intelligences* (tahta qahr 'uqûlihim). *Le point de vue supérieur est représenté par les* muhaqqiqûn, *« ceux qui ont éprouvé la réalité des choses » et qui répartissent les lettres en six degrés : Dieu* (mukallif), *l'Homme, les Djinns, les animaux, les plantes et les minéraux.*

À chaque degré correspond un certain nombre d'éléments simples ou sphères élémentaires, représentés par le nombre de lettres que comporte le nom des lettres propres à chaque degré. Ainsi le degré divin est binaire ou duel, parce que le nûn, *qui cette fois-ci le représente, est composé de deux lettres, le* nûn *et le* wâw, *dont les noms comportent deux lettres. La perspective qui préside à ces considérations est celle de la*

connaissance métaphysique. Selon la division précédente, le nûn *caractérisait l'Homme ; or c'est à partir de nous-mêmes que nous pouvons connaître Dieu. La dualité envisagée ici n'est pas celle du Principe et de la manifestation, mais le principe de la manifestation contenu dans le non-manifesté. Ce principe a pour double conséquence la sortie du manifesté et du non-manifesté et son retour vers lui. Dans le monde humain cette conséquence se traduit par l'institution du* Khalîfa, *du* « Lieu-tenant » *qui reproduit dans l'ordre cosmique la dualité fondamentale de la connaissance.*

La suite du passage illustre la science des muhaqqiqûn, *inépuisable, telles les paroles divines. Réalisation de l'unité dans la multiplicité* (tawhîd al-kathra) *et contemplation essentielle* (mushâhada dhâtiyya), *son flux se déverse sur le secret intime, l'esprit et l'âme.* « Celui dont telle est la source *(mashrab)*, comment pourrait-on connaître sa doctrine *(madhhab) ? » Cette première partie s'achève sur une prière :* « Louange à Dieu qui a fait de nous l'un des êtres de projection et de réception *(ahl al-ilqâ wa l-talaqqî)*. Nous Lui demandons qu'Il nous mette au nombre des êtres du rapprochement réciproque et de l'élévation progressive *(ahl al-tadânî wa l-taraqqî)*[11]. » *Cette louange proclame l'achèvement du cycle de la réalisation spirituelle par les voies descendantes et ascendantes, subtiles et angéliques, de la connaissance. L'invocation confirme qu'il n'est pas de limite à l'accroissement de la science à travers les demeures spirituelles ou étapes de la Voie* (manâzil), *auprès des lieux de rencontre* (munâzalât) *où l'adorateur retrouve l'Adoré et se distingue de Lui.*

Quant aux vingt-huit lettres de l'alphabet, au nombre des « mansions » (manâzil) *du cycle de la lune et*

de la Sphère ultime, par leurs divisions (fusûl) *et leurs degrés* (marâtib), *elles sont en réalité innombrables, car engendrées par l'intersection ininterrompue des sphères particulières. La science des lettres apparaît donc bien comme le lieu et le langage communs de la métaphysique, de la cosmogonie et de la cosmologie, ainsi que de la voie initiatique. Elle révèle aussi l'universalité du savoir de ceux qui la détiennent.*

Section I, deuxième partie

Alors que dans la première partie la hiérarchie correspondante des lettres et des êtres se met en place selon un processus de formation dynamique, dans la seconde la répartition apparaît au contraire comme établie. Les lettres sont présentées à la fois comme un monde à part reproduisant tous les degrés de l'Être et comme une communauté spécifique dont la hiérarchie spirituelle ou initiatique renvoie à celle du genre humain. Ses degrés sont liés à la production des sons du langage articulé et suivent l'ordre des points d'émission des phonèmes (makhârij al-hurûf) *depuis la partie la plus intérieure de l'appareil phonatoire jusqu'à la plus extérieure. Tout comme les initiés des communautés humaines, les lettres se répartissent aussi en « Commun »* ('âmma) *et en « Élite »* (khâssa) ; *et parmi celles-ci, en divers degrés jusqu'à celui des Envoyés* (rusul). *À cette division se rattachent les considérations sur les « lettres isolées » qui occupent l'essentiel de cette partie. Mais par-delà la hiérarchie proprement dite, entre les lettres et les Hommes spirituels une autre distinction s'établit et se prolonge dans l'ensemble des* Futûhât. *Il est question ici des « lettres de la qualification par les caractères divins »* (takhalluq) *et des « lettres de réalisation de la vérité essentiel-*

le » (tahaqquq) *et, parallèlement, de la différence entre les « Gens des lumières » et les « Gens des secrets » en relation avec les variantes occidentale et orientale de la valeur numérique des lettres. Le sens de cette distinction est à rechercher dans une conception de la sainteté où plus l'homme se rapproche de Dieu, plus la lumière divine s'occulte en lui pour agir sur le monde et plus cet homme, tels les* afrâd [12]*, échappe à toute dépendance à l'égard du monde et même de sa hiérarchie intérieure, dirigée par le « pôle ».*

Pour rester dans l'univers familier de la Révélation coranique, le Shaykh al-Akbar choisit de traiter des lettres isolées en tête des sourates, lettres qui représentent le premier degré de l'Élite dans la multitude des mondes des lettres. Vingt-neuf sourates débutent par une ou plusieurs de ces lettres isolées, dont le nombre total est de soixante-dix-huit. Ceci signifie que la connaissance de ces sourates (sûra *pl.* suwar)*, dont le nombre correspond aux jours du mois lunaire, représente la perfection de la Forme* (sûra *pl.* suwar)*, c'est-à-dire de l'Homme universel. Quant aux soixante-dix-huit lettres, leur nombre est par référence à un* hadîth *celui des « ramifications » de la Foi* (shu'ab al-îmân)*. La connaissance du secret de ces lettres ne constitue pas une branche secondaire du savoir initiatique ; elle réside au cœur même de la réalisation spirituelle.*

Les implications techniques, divinatoires ou autres, de la science des lettres ne sont qu'un voile jeté sur une connaissance beaucoup plus profonde fondée sur le dévoilement et l'inspiration. En annonçant le commentaire des lettres A.L.M. *par lesquelles s'ouvre la seconde sourate*, al-Baqara, *Ibn 'Arabî ajoute qu'il adjoindra celui du verset suivant, et cela non de son propre chef, mais sur un ordre divin impérieux. La composition* (ta'lîf) *des* Futûhât *se trouve ainsi asso-*

ciée une fois encore au libre choix du mystère divin qui préside à la composition du langage et des êtres du monde.

Les trois lettres A.L.M. *symbolisent le Tout, dont les deux faces de transcendance et de similitude, d'éternité et de contingence sont à la fois liées et séparées par un intermédiaire nécessaire. L'existence universelle se partage donc simultanément entre une qualité et une triade, qui répondent aux diverses répartitions des lettres entre l'Homme et Dieu dans la première partie.*

*L'*alif *— auquel la lettre qui le suit ne peut être attachée — est donc isolé dans l'écriture, comme l'est l'Essence transcendante et non qualifiée. Le* lâm, *l'Attribut, descend sur la ligne de la manifestation où son extension linéaire, de même que l'allongement de sa voyelle, rend possible sa relation* (idâfa) *à l'Acte attiré par le mîm vers le bas (voir figure 2, page 230).*

*La double descente de l'*alif *et du* mîm *représente également la manifestation universelle, depuis les états supérieurs de l'Être jusqu'à la limite du « Ciel inférieur » et, de là, vers le monde physique. En ce sens* A.L.M. *est globalement un symbole de l'Homme universel, mais ce dernier est plus particulièrement symbolisé par le* lâm, *qui représente Celui qui donne et celui qui reçoit l'être* (nâ'ib manâb al-mukawwin wa l-kawan). *Pris isolément le* lâm *dessine par sa forme un* alif *et un* nûn *dont seule apparaît la moitié inférieure : le principe transcendant et le monde dont la partie intelligible est occultée (voir figure 3, page 230).*

*Chaque lettre est donc susceptible d'une interprétation divine et humaine. L'*alif *qui en soi ne peut être « mû » par une voyelle symbolise aussi bien l'Essence inconnaissable et immuable que le* khalîfa *inconnu et moteur immobile du monde. En tant que support gra-*

phique de l'attaque vocalique du hamza ('a), l'alif *représente à la fois le Producteur et le premier produit de l'Être* (al-mubdi' wa l-mubda' al-awwal). *En d'autres termes, au regard de la Réalité totale, il n'y a ni extérieur ni intérieur ; il n'y a qu'un tout (manifesté) dans un Tout (non manifesté). Cette remarque est essentielle pour la connaissance et la réalisation spirituelle. Elle ne l'est pas moins pour comprendre la fonction synthétique et analytique du Livre.*

Le commentaire du verset suivant : « Ce livre-là, pas de doute à son sujet ; guidance pour ceux qui craignent » *(Coran 2 : 2) commande le passage de la science des lettres à l'herméneutique. On comprend dès lors pourquoi il devait suivre* A.L.M. *et précéder l'interprétation de la* Fâtiha [13] *suivie à son tour de quelques autres versets de la* Baqara. A.L.M. *désigne la Réalité totale ; « ce livre-là », marqué par le démonstratif de l'éloignement, vise le principe et l'archétype de la Révélation.*

Dans « ce livre-là » (dhâlika al-kitâb), *le démonstratif* dhâlika *se décompose en trois éléments morphologiquement et sémantiquement distincts.* Li *(là) marque l'éloignement et correspond, comme le* Lâm *de* A.L.M., *à l'Attribut, intermédiaire et séparation première de l'Essence* (al-farq al-awwal). Dhâ *(« ce »), pronom non encore identifié* (mubham), *ne le sera qu'avec l'apparition du Livre. Néanmoins manifesté, il est le lieu de la seconde séparation* (al-farq al-thânî). *Double séparation donc : entre l'Essence et l'Attribut (la Science) et le Livre, ou, dans le dernier cas, entre l'Éternel et le contingent. L'*alif *suscrit entre le* dhâl *et le* lam *les maintient dans leur séparation, tout en leur rappelant que sans Lui ils ne peuvent se rejoindre. En effet le « ce » doit rejoindre l'Attribut divin dont il est le démonstratif par indication allusive* (ishâra) *et l'At-*

tribut doit rencontrer le Livre pour lui remettre le dépôt qui lui a été confié (amâna). *Cet* alif, *conformément à sa valeur numérale, est l'Un ou le Soi qui « accompagne l'existence et lui donne sa réalité », selon le verset :* « Et Lui *(huwa)* est avec vous où que vous soyez » *(Cor. 57 : 4). Lieu de l'union et de la séparation, du voile et de la révélation, cet* alif *est aussi celui du* tawhîd *qui affirme l'Un et nie le multiple pour le réunir enfin. Reste le* ka, *pronom de la deuxième personne ; il signifie que le discours* (khitâb) *s'adresse à Toi, c'est-à-dire au Logos divin* (al-kalima al-ilâhiyya), *réceptacle de la Science et archétype de toute intelligence.*

Al-kitâb. Al, *article défini, signe de la détermination correspond aux deux premières lettres de* A.L.M. *avec cette différence que* A.L. *exprime la modalité unitive de la connaissance ou de l'existence* (jam') *et* al, *leur modalité distinctive* (tafsîl). *Identité et correspondance d'un côté, différence et hiérarchie de l'autre, constituent les deux pôles de l'herméneutique d'Ibn 'Arabî. Plus d'une fois dans ce chapitre le Shaykh signale qu'il a traité de ces questions dans son commentaire du Coran (resté introuvable jusqu'à nos jours) :* al-Jam' wa l-tafsîl fi asrâr al-tanzîl, « *La connaissance unitive et distinctive des secrets de la Révélation* ».

Le Livre se présente sous un triple aspect : « ignoré » (majhûl), « *tracé* » (mastûr) *et inscrit* (marqûm). *Ignoré, il s'identifie ici à « la Mère du Livre »* (umm al-kitâb), *inconnaissable, car elle est l'attribut de la Science divine qui embrasse toute chose et ne peut être embrassée. Ce livre se reflète dans l'Archétype tracé par les Calames célestes, qui y inscrivent la destinée des êtres du monde supérieur et inférieur. « Ce livre-là » comporte donc une indication allusive au « livre inscrit » dont les deux faces sont séparées par la limite*

des lettres. Le Shaykh rappelle alors à son lecteur qu'il est lui-même le lieu de descente (manzil) *et le réceptacle* (mahall) *de la Révélation, selon un processus analogue à l'actualisation de la science chez le savant ou de la vision chez celui qui voit. Comme voie de connaissance et de réalisation spirituelle, la fonction de cette herméneutique est d'assurer le passage entre la Réalité informelle et supra-intelligible et sa réceptivité sous une forme intelligible. Ce sont les vingt-huit lettres et leurs « mansions » sur le cycle de la manifestation universelle qui sont les médiatrices de ce passage. En se scindant entre lettres lumineuses — les quatorze lettres isolées en tête des sourates — et lettres obscures — les quatorze autres —, elles partagent l'Univers entre ombre et lumière et il importe de remarquer que l'obscurité symbolise tantôt la face obscure, inexistante de l'être, tantôt le non-manifesté inconnaissable*[14]. *De même que la Révélation ne devient intelligible que par le mélange de ces lettres lumineuses et obscures, de même la lumière de la science ne peut s'actualiser dans le cœur qu'en étant projetée sur sa face ignorante et ténébreuse. Les lettres de l'alphabet* (hurûf al-mu'jam) — *littéralement : « de l'incompréhensible » — se tiennent sur la frontière de la Révélation pour transmettre le message et attirer l'homme vers la science inépuisable de « la Mère du Livre ». « Et dis : Seigneur, fais-moi croître en science ! »*

« Ce livre-là, pas de doute à son sujet » (là rayba fîhi). *Pour parvenir à cette connaissance, il faut décomposer les lettres réunies dans le Livre en mode distinctif, sur le plan cosmologique du « Piédestal »* (kursî). *La négation « pas »* (lâ) *se compose en effet d'un* lâm *et d'un* alif. *La composition et la succession des deux lettres correspondent à la démarche normale de la connaissance, selon le* hadîth : « Qui se connaît

soi-même *(lâm)*, connaît son Seigneur *(alif)*. » *Cette connaissance provoque alors le « dénouement » du* lâm *et de l'*alif. *Mais comme tous deux, unis, avaient la forme d'un* alif, *leur séparation aboutit en réalité à leur union, car, graphiquement, deux* alif *qui se suivent sont représentés comme un seul (voir figure 4, page 230).*

Ce stade de la connaissance correspond au Trône ('arsh). *Du point de vue du cheminement initiatique, on peut dire qu'un* alif *en a occulté un autre, sans pour autant se confondre avec lui. Dans ce degré de la réunion* (ittihâd) *et de la jonction* (ittisâl), *il y a* « fusion, mais non confusion[15]. » *La redescente vers la distinction s'accomplit par une nouvelle séparation, cette fois-ci, en sens inverse, de* lâ *à* al *pour instaurer à nouveau la détermination et la connaissance. Ainsi le couple union-séparation ou connaissance unitive et distinctive* (al-jam' wa l-tafsîl) *se reproduit-il sur tous les plans de l'Être.*

Le Trône pour cette raison est le lieu de l'investiture du Khalîfa *qui occulte en lui la Présence divine. Il est le voile de la manifestation, le « Manteau »* (ridâ') *dont se revêt son Principe « Porteur du manteau »* (murtadî). *Comment l'extérieur du manteau en connaîtrait-il l'intérieur ? Tout au plus peut-il connaître l'imperceptible limite qui les unit et les sépare. De même le savant ne connaît que la science et seule la science connaît Dieu, mais « entre la science et son objet, il y a des mers dont on ne peut atteindre le fond. »*

Pour conclure et étendre ce commentaire au reste du Coran, le Shaykh al-Akbar compare l'emploi du démonstratif dhâlika *à sa forme féminine :* tilka, *par ex. :* « A.L.R. ce sont là les signes du Livre sage » *(Cor. 10 : 1-2) (les « signes » ou « versets »* (âyât), *nom de choses, exigent un accord au féminin singulier,*

le démonstratif tilka *signifiant « celle-là »). Alors que le Livre apporte la Révélation en mode unitif, les signes en représentent le mode distinctif. « Cela est le Livre » fait allusion à l'existence de l'union* (jam') *avant la séparation* (farq). *Puis celle-ci apparut dans les signes, tout comme les nombres sont réunis dans l'Un* [16]. » *La correspondance* dhâlika = *Adam et* tilka = *Ève souligne mieux encore la parenté entre l'Homme, les lettres et le Coran.* « Adam est pour la totalité des attributs, Ève, pour la distinction des êtres, car elle est le réceptacle de l'Acte et de la dissémination (badhr) » [16].

En rédigeant ce passage sur le Livre, confie Ibn 'Arabî, « nous fûmes saisi par une théophanie où des choses si énormes, si effrayantes se montrèrent à nous, que nous rejetâmes le cahier de nos mains et nous enfuîmes vers le monde, ce qui nous procura un soulagement. Le jour suivant cette théophanie, je la désirai à nouveau et je fus alors maintenu dans cet état. Je revins au discours sur les Lettres, une par une, comme je l'avais prévu au début de ce chapitre » [16].

Section I, troisième partie

Cette dernière partie prend la forme d'une énumération méthodique des qualités et propriétés des lettres et de leurs correspondances cosmologiques (I 65-78). Elle permet de se faire une idée au moins partielle de ce que devait ou aurait dû contenir un traité sur les lettres, cité plusieurs fois dans ce chapitre et dont Ibn 'Arabî nous apprend qu'il n'était que très partiellement rédigé au moment de la composition des Futûhât : *il s'agit du* Kitâb al-mabâdi' wa l-ghâyât fî-mâ tahwî 'alayhi hurûf al-mu'jam min al-'ajâ'ib wa l-âyât *« Le Livre des Principes et des Fins sur ce que les lettres de l'alphabet contiennent de merveilles et de signes ».*

*La terminologie dont use ici Ibn 'Arabî est si particulière qu'il en donne ensuite la clé (*I *78-84). Les lettres sont énumérées selon l'ordre des points d'émission depuis le* hamza *jusqu'au* wâw. *Il commence toutefois par l'*alif, *origine de toutes les autres lettres, bien qu'en réalité il ne soit pas véritablement une lettre* « pour qui a respiré quelque parfum des réalités essentielles. Le "Commun" l'appelle "lettre", mais pour celui qui réalise la vérité essentielle *(muhaqqiq)*, il ne peut s'agir que d'une expression métaphorique [16]. »

De tout ce passage très technique, un extrait sur la lettre sâd *sera traduit. Son caractère autobiographique illustre la place que tenait la science des lettres dans la vie du Shaykh et de ses compagnons.*

Par un retour au symbolisme de l'écriture, le lâm-alif *et l'*alif-lâm *sont considérés comme des lettres en soi. Ces deux combinaisons de l'*alif *et du* lâm, *l'intermédiaire par excellence, montrent les voies par lesquelles l'*alif *anime l'univers et se fait connaître à lui. Ce passage également sera presque intégralement traduit parce qu'il ajoute au commentaire des deux premiers versets de la sourate* al-Baqara *la perspective de la réalisation spirituelle.*

Il n'est pas aisé de présenter les explications que l'Auteur donne de sa propre terminologie. Tout au moins peut-on essayer d'en retenir quelques-unes, importantes pour la compréhension de l'ensemble du chapitre et de sa relation avec le reste des Futûhat.

Les lettres, à l'instar de l'Homme, reçoivent le Discours divin. Elles sont donc susceptibles d'exprimer toutes les réalités (haqâ'iq), *notamment celles qui sont constitutives du monde humain. Elles s'ordonnent donc, selon une hiérarchie comparable à celle des Initiés, comme on l'a déjà vu et comme le montrent les considérations suivantes qui annoncent par ailleurs la*

*section consacrée aux voyelles. L'*alif *correspond au* qutb *(« Pôle ») inconnu, mais dont la présence est diffuse dans ce monde et qui le soutient par son énergie spirituelle* (himma). *Ainsi l'*alif, *en tant que semi-voyelle de prolongation (a long), apparaît comme un prolongement du son, porté par le souffle depuis sa source jusqu'à son extension extrême. Tel l'écho, il continue de se propager, même lorsque plus aucune consonne n'est articulée. Sur le plan de l'écriture, l'*alif *n'est qu'un point, donc une réalité intelligible, dont l'extension produit toutes les formes. Dans la propagation du son, l'*alif, *comme le* qutb *est assisté par deux* imâm, *les semi-voyelles* wâw *et* yâ' (u *et* i *longs*). *Ces trois lettres, auxquelles s'adjoint le* nûn, *constituent les quatre « piliers »* (awtâd) ; *les mêmes, auxquels s'ajoutent le* tâ', *le* kâf *et le* hâ', *équivalent aux sept* abdâl [17]. *Ces sept lettres représentent en effet les éléments dynamiques de la langue arabe. Le* wâw *et le* yâ' *mettent en jeu l'essentiel des mutations morphologiques. L'*alif, *le* wâw, *le* yâ' *et leurs correspondants vocaliques :* a, u, i, *ainsi que le* nûn, *sont les signes du nombre, de la conjugaison et des désinences casuelles, donc de la syntaxe. Ces mêmes lettres et les trois autres assurent l'ensemble de la fonction pronominale, c'est-à-dire le remplacement d'un nom par un autre. Ce mouvement de permutation* (ibdâl) *qui anime le discours se réalise simultanément sur le plan morphologique et syntaxique et ceci peut être transposé pour les êtres du monde. Les* abdâl *(remplaçants ou « permutants »), telles ces lettres, assurent le maintien et la transformation perpétuelle du monde par l'exercice de cette fonction de permutation ou de transmutation. La relation avec l'alchimie transparaît, bien qu'elle ne soit pas ici clairement exprimée. Par contre la notion de* badal, « *remplacement* » *d'une lettre, d'un mot ou d'un*

être par un autre permet de faire comprendre la continuité et le renouvellement perpétuel de l'existence.

À travers la lecture de l'ensemble du chapitre et plus particulièrement de l'explication de ces termes techniques, il apparaît clairement que la science des lettres recouvre celle de la physique, de la numérologie, de la révolution des sphères célestes et des cycles temporels, ainsi que tout un ensemble de pratiques, comme celle fondée sur la relation entre le tracé des lettres et les parties du corps humain. Toutefois ces connaissances ne deviennent spirituellement opératives que si elles sont reçues à travers l'archétype de la Révélation, « car ce qui correspond parmi les lettres à la Présence divine ne se manifeste pas dans le monde de l'inscription *('âlam al-raqm)* autrement que par l'écriture de l'exemplaire du Coran *(khatt al-mushaf)* et dans la parole, par sa récitation *(tilâwa)*. Bien que la Présence divine se propage dans toute parole, qu'elle fasse partie ou non de la Récitation, il ne convient pas [18] de savoir que tout mot prononcé, jusqu'à l'éternité des éternités, est du Coran [19]. »

Dès lors que la science universelle des lettres s'adapte à leur forme coranique, les lettres du Coran et les entités qu'elles composent sont considérées comme des réalités vivantes en correspondance avec le monde de l'Homme.

« Aussi avons-nous porté notre regard sur l'organisation hiérarchique de la station de l'écriture du Coran en nous-mêmes *('indanâ)* ; sur les lettres qui commencent et concluent les sourates ; sur le privilège qu'ont reçu les sourates inconnues [20], selon la science de la spéculation métaphysique *(al-'ilm al-nazarî)*, connue sous le nom de « science venue d'auprès de Dieu » *(al-'ilm al-ladunî)*. Nous avons porté également notre

regard[21] sur la répétition de *bismi 'llâhi l-rahmâni l-rahîm*, sur les lettres qui ne se trouvent ni en tête ni en conclusion des sourates, ni dans *bismillâhi...* et nous avons demandé à Dieu — exalté soit-Il — de nous apprendre si ce privilège a été accordé à ces lettres par pure sollicitude divine *(ikhtisâs i'tinâ'i)*, comme c'est le cas de la prophétie pour les prophètes ou encore le fait pour une chose d'être parmi les choses premières *(al-ashyâ' al-uwal)* ; ou bien si ces lettres l'ont acquis par leur mérite *(min tarîq al-iktisâb)*. La réponse nous fut dévoilée par inspiration *(kashf ilhâm)* et nous vîmes que les unes le reçoivent par sollicitude et les autres par récompense pour ce qu'elles ont accompli dans leur première condition *(fî awwal al-wad')*. Mais en réalité elles-mêmes, nous-mêmes et tout l'Univers avons reçu cela par sollicitude divine[22]. »

Section II : « De la connaissance des voyelles par lesquelles on distingue les mots, ou "lettres mineures" »

Comme l'indique son titre, cette section traite moins des voyelles en elles-mêmes que de leur rôle dans la formation des mots et donc de la parole. Compte tenu de l'écriture arabe où seules les lettres-consonnes sont notées, les voyelles n'entrent pas dans la structure du mot, mais permettent de le prononcer ou de l'« animer ». La voyelle (haraka) *signifie en effet « mouvement » et l'absence de vocalisation s'appelle « repos »* (sukûn). *L'impulsion que la voyelle donne au corps inerte de la consonne est comparable au souffle divin qui anime le corps de l'homme façonné dans l'argile :* « Lorsque Je l'aurai formé et y aurai insufflé de Mon Esprit... » *(Cor. 15 : 29 et 38 : 72). On pourrait faire remarquer que les consonnes sont elles aussi produites par le souffle ; mais celui-ci vient s'interrompre sur*

leurs points d'émission, alors que les voyelles brèves ou longues ne sont qu'une modalité ou une « coloration » de l'expir[23]. *Son rôle d'existenciateur et de producteur des êtres, des lettres et de la parole n'est ici qu'évoqué ; il fait l'objet d'un ample chapitre dont le début reprend les données de la phonétique et de la science des lettres*[24]. *C'est son rôle eschatologique qui est plus particulièrement souligné au contraire, car il s'accomplit par le souffle de l'Archange Israfîl dans la « trompette »* (al-nafkh fî l-sûr) *qui ressuscite les corps pour les reconduire vers leur origine. La « Réalité israfîlienne » n'est elle-même qu'une émanation de la « Réalité muhammadienne » dans une de ses modalités qu'est l'« Expir du Tout-Miséricordieux »* (nafas al-Rahmân), *principe de l'extension substantielle de l'être. Cette référence à l'Homme universel s'explique par ce qui est l'objet même de ce passage ; montrer le parallèle entre la formation des mots et celle du monde. Le Prophète s'est lui-même désigné comme détenteur de cette fonction en disant : « J'ai reçu les paroles totalisatrices »* (jawâmi' al-kalim), *ce qu'on pourrait traduire dans ce contexte très précis : « J'ai reçu le pouvoir de réunir les mots (ou les paroles). » Quant à la relation entre le pouvoir existenciateur du souffle et son accomplissement eschatologique, elle est plus particulièrement le fait de* « la science propre à Jésus »[25], *et n'est qu'un des aspects de la réalité universelle de ces « Paroles totales »* (jawâmi' al-kalim).

Celles-ci du point de vue ontologique recouvrent trois sortes d'essences : indépendante (dhât ghaniyya), *dépendante* (faqîra) *et faisant le lien soit entre l'une et l'autre sorte soit entre deux essences de même genre. Sur le plan du langage, cette division se retrouve dans les parties du discours — nom, verbe et particule — et*

en logique dans l'essence, l'adventice (hadath) *et leur relation réciproque.*

Les voyelles écrites correspondent au mouvement des corps, les voyelles prononcées, à celui des esprits. Par ailleurs, parmi les lettres vocalisées, les unes ont une voyelle stable (mutamakkin), *comme les voyelles non finales ou finales invariables, tandis que les autres sont « de couleur changeante »* (mutalawwin), *comme celles de la flexion verbale ou nominale* (i'râb). *Cependant la stabilité* (tamkîn) *constitue l'état originel de toutes les lettres vocalisées, au même titre que la nature primordiale* (fitra) *chez l'homme et en tant que toutes se rattachent à l'archétype de leurs « Essences immuables »* (a'yân thâbita). *L'origine de tout être est en effet son immuabilité* (thubût) *dans la Science divine. La « coloration » du* dâl *de Zayd peut changer selon sa fonction et sa flexion casuelle* (Zayd-un, -an *ou* -in) *mais il reste toujours le même. Le mouvement cosmique des sphères donne aux êtres et aux lettres la coloration de leurs qualités créaturelles, comme les parents, selon le* hadîth, *impriment à l'âme de l'enfant la forme d'une religion particulière*[26]. *L'absence de voyelle ou « repos » marque le retour à l'immobilité première ; la vocalisation, elle, est la coloration et donc l'altération nécessaire pour que s'accomplisse le cycle du retour de la manifestation vers son origine. Le locuteur, par le mouvement de la pensée, provoque une série de transformations par l'effet de ses « souffles »* (anfâs) *qui produisent la parole et qui reproduisent, par leur subtilité* (latâfa), *l'orientation et l'effet des « Réalités premières »* (al-haqâ'iq al-uwal) *sur le mouvement des sphères.*

La seconde partie de cette deuxième section ne traite pas tant de la formation des mots que de la relation

entre le mot et son sens ou ce qu'il désigne. Le lexique, de ce point de vue, se répartit en quatre types principaux[27] *qui sont, pour le sens des mots et leur emploi stylistique, ce que les qualités physiques sont au monde élémental. Ibn 'Arabî introduit déjà de cette façon le sujet du troisième chapitre :* « De la transcendance divine à l'égard de la similitude et de l'anthropomorphisme impliqués par les paroles dont Dieu Lui-même et Son Envoyé ont usé à Son sujet — exalté soit-Il — ». *Ces expressions équivoques (la main, la face, le rire ou la colère de Dieu), les* mutashâbihât, *semblance de ressemblance, nous ramènent à la première partie du chapitre, où les lettres de Dieu correspondent trois à trois à celles de l'Homme ; l'Homme est un reflet parfait de l'Image divine, mais les réalités divines sont divines ; les humaines, humaines. L'Attribut marque la limite intermédiaire qui sépare la divinité absolue* (ulûha) *de la servitude absolue* ('ubûda), *chacune dans leur perfection et leur réalité propres. C'est donc par la triple réalité de la science, du savant et de l'objet de la science, sans cesse évoquée tout au long de ce chapitre que conclut le Shaykh, parce que de l'attribut divin de Science qui embrasse toute chose procède la science des lettres. Ne peuvent recevoir cette science ainsi que celle des paroles « équivoques » que ceux qui* « se sont dit : nous viderons notre cœur de toute spéculation réflexive et nous nous assiérons avec Dieu — exalté soit-Il — en pratiquant le *dhikr* sur le tapis du respect des convenances spirituelles *(adab)*, de la vigilance *(murâqaba)*, de la présence du cœur *(hudûr)* et de la disposition à recevoir ce qui nous viendra de Lui, afin que ce soit Dieu Lui-même qui se charge de nous enseigner par dévoilement et réalisation essentielle, car nous L'avons entendu dire : "*Craignez Dieu et Dieu vous enseignera*" *(Cor. 2 : 282)*[28]... »

Le chapitre se termine ainsi : « Celui qui veut connaître le cœur de la doctrine de l'Unité *(lubâb al-tawhîd)*, qu'il considère les versets sur le *tawhîd* dans le Livre incomparable, ceux où Dieu affirme Lui-même Sa propre unité, car nul ne se connaît mieux que soi-même. Vois donc ce par quoi Dieu s'est qualifié Lui-même et demande-Lui qu'Il te fasse comprendre cela. Tu prendras connaissance d'une science divine que jamais l'intellect n'atteindra par la réflexion... Que Dieu nous accorde de Le comprendre, *Amîn !* Et qu'Il nous compte d'entre ceux qui savent et qui ont l'intelligence de Ses signes[29] ! »

La science des lettres chez Ibn 'Arabî

Les pages qui précèdent ne donnent du chapitre 2 qu'une vision d'ensemble. Cependant, aussi précis que soit le Shaykh dans certains de ses développements, il se limite à en esquisser d'autres ou même se réserve d'en traiter dans des chapitres ultérieurs, surtout si les questions abordées ont déjà été ou vont être traitées dans d'autres ouvrages. La synthèse de toutes ces données serait un travail délicat et difficile, car, comme on a pu déjà s'en rendre compte, la science des lettres recouvre les points fondamentaux de la doctrine métaphysique, physique et initiatique. Par ailleurs, rien de plus cohérent mais aussi de moins systématique qu'un enseignement fondé sur le dévoilement intuitif et la vision contemplative. Aussi les indications très succinctes qui suivent ne visent-elles à rien d'autre qu'à apporter quelques compléments à cette vision d'ensemble. Elles veulent aussi montrer combien les lettres n'ont cessé d'être pour le Shaykh al-Akbar les fidèles

compagnes d'une réalisation et d'une œuvre spirituelles[30].

Plus d'une fois Ibn 'Arabî rappelle que, selon une expression d'al-Hakîm al-Tirmidhî, la science des lettres est la science des Saints ('ilm al-awliyâ'). *Il n'ignore pas pourtant que certains l'acquièrent par d'autres voies que celle de la sainteté et, justement, il s'en inquiète :* « C'est en soi une noble science, si ce n'est qu'il est bien rare de la pratiquer sans en être affecté *(illâ anna l-salâma minhu 'azîza)*. Il est donc préférable de ne pas la rechercher, car c'est une science que Dieu a donnée en privilège à Ses Saints dans son intégralité *('alâ l-jumla)*. Même si certaines personnes en possèdent des bribes, elles ne les ont pas reçues par la même voie que les pieux serviteurs de Dieu *(al-sâlihûn)*. Ceux-là détiennent cette science pour leur malheur et non leur félicité. Que Dieu fasse de nous des savants-par-Dieu *('ulamâ' bi-Llâh)*[31]. » *Pourquoi donc condamner si radicalement les applications pratiques* ('amal) *de cette science dont il est dit aussi qu'elle est « détestable selon la raison et la Loi »* (mamqût 'aqlan wa shar'an), *alors que les propriétés* (khawâss) *et la vertu opérative* (fi'l) *des lettres découlent des principes énoncés au chapitre 2 ? D'autant plus que dans le même temps quelques indications sont données sur ces applications. Du point de vue opératif, une nouvelle catégorie de lettres doit être considérée : celles qui, à l'origine écrites* (raqmiyya) *ou prononcées* (lafziyya), *sont conçues par la faculté réflexive* (fikriyya) *ou évoquées* (mustahdara) *par la faculté imaginative.* « Sache que les lettres ont des propriétés et qu'il y a trois sortes de lettres, celles qui sont écrites, celles qui sont prononcées et celles qui sont évoquées. J'entends par "évoquées" celles que l'homme actualise par représentation mentale *(wahm)* et la force de l'ima-

gination *(khayâl)* en leur donnant une forme. On ne peut évoquer que des lettres écrites ou prononcées, car il n'en est pas d'autres. Cette évocation s'opère analogiquement comme l'écriture ou la prononciation. Les lettres prononcées ne sont autres que les Noms ; il s'agit dans ce cas des propriétés des Noms *(khawâss al-asmâ')*. Quant aux lettres écrites, il ne s'agit pas nécessairement de noms et ceux qui pratiquent cette science ne sont pas d'accord sur le fait qu'une lettre unique est douée ou non d'une vertu opérative. J'en ai vu certains qui déclaraient cela impossible. Ayant eu l'occasion de m'entretenir avec eux là-dessus, je leur ai fait prendre conscience de ce que leur opinion comportait à la fois de vrai et de faux, ainsi que de la déficience de leur formulation... (et de même pour les tenants de l'opinion contraire). J'ai déclaré alors aux uns et aux autres : expérimentez ce dont vous avez la connaissance, en tenant compte de ce que je vous ai montré. Ce qu'ils firent. Ils vérifièrent ce que nous leur avions montré et ils en furent heureux. Si je ne m'étais engagé par serment à ne jamais provoquer un effet *(athar)* à partir d'une lettre, je leur aurais fait voir merveille[32] ! »

Ibn 'Arabî a donc connu de près les praticiens de cette science et les techniques auxquelles il fait allusion sont d'une grande précision. Il relève également l'inexactitude fréquente du tableau (jadwal) *où les lettres sont réparties, en suivant l'ordre de leur valeur numérique, selon les quatre qualités physiques et se demande si l'erreur n'est pas volontaire, pour décourager les indignes. Cette connaissance est explicitement mise ici en relation avec « le disciple de Ja'far al-Sâdiq » ou l'emblématique Jâbir Ibn Hayyân, nommément cité dans d'autres traités*[33]. *Dans le* Kitâb al-Mîm wa l-Wâw wa l-Nûn, *tout en rattachant cette tra-*

dition à Ja'far al-Sâdiq, il distingue clairement l'enseignement de l'Imâm des conséquences opératives tirées par son « disciple ». Il reconnaît certes l'assimilation de la tradition antique par l'Islam en citant le nom de Pythagore (Fîthâghurus) *à propos de la convergence de la voie des Lettres et de celle des numérologues* ('adadiyyûn). *Il n'en marque pas moins nettement ses distances vis-à-vis, non pas de ces connaissances, mais des inconvénients que présente leur mise en œuvre. Il se situe lui-même dans la lignée des maîtres du* tasawwuf, *tel Ibn Masarra al-Jabalî*[34] *qui, tout en traitant du symbolisme secret* (asrâr) *des lettres, taisent précautionneusement leurs propriétés efficientes. La prudence d'Ibn 'Arabî a donc de multiples justifications, parmi lesquelles l'analogie entre la magie* (sihr) *et les applications de la science des lettres* (sîmiyâ)[35] *et, à un degré supérieur, entre celles-ci et la théurgie de « la science propre à Jésus »* (al-'ilm al-'îsawî). *Parce qu'il est lui-même « Esprit émanant de Lui », Jésus s'identifie au Souffle divin existentiateur des êtres et des lettres et représente la conjonction parfaite entre la science des lettres et celle des Saints, lui qui est « le sceau de la sainteté universelle*[36] *».*

Il n'est pour ainsi dire pas question dans le chapitre 2 du rapport entre le kun (*le* fiat) *et le pouvoir existentiateur de la parole articulée par les lettres. Les trois lettres du* kun, *le* kâf, *le* wâw *occulté en son centre et le* nûn *donnent lieu à un certain nombre de développements, parmi lesquels le symbolisme propre de la lettre* Wâw, *mais surtout la correspondance entre le* kun *et le* huwa *(le Soi). En effet la disparition du* Wâw *dans le* kun *reflète le* hâ' *du non-manifesté dont procède le* Wâw, *principe de la manifestation. Ainsi l'existentiation est à la fois marquée par l'occultation du Principe transcendant et non manifesté et la propaga-*

tion du Soi ou de l'Ipséité divine (huwiyya) *dans tous les êtres*[37].

Par contre le chapitre 198 sur le Souffle (nafas) *apparaît comme l'ample prolongement de tout le symbolisme de la production des sons, depuis le son ininterrompu de la lettre aérienne et descendante* (al-harf al-hâwî), *jusqu'aux caractéristiques phonologiques des lettres et aux déterminations existentielles des êtres, aux trois tendances du vocalisme et au principe de la formation des mots. Cependant la majeure partie de ce long chapitre est consacrée à l'extension universelle de la Parole divine et du Souffle ou de l'Expir du Tout-Miséricordieux entre le* hâ' *et le* Wâw, *à travers les modalités inépuisables du Verbe coranique et des Noms divins, dont l'Homme universel est la somme synthétique*[38].

*Sur le plan graphique la faculté qu'a l'*alif *de se tenir droit par lui-même* (qayyûmiyyat al-alif[39]) *fait pendant à la notion de* harf hâwî, *avec d'autres significations doctrinales cependant. Par rapport à la verticalité absolue de l'*alif, *toutes les autres lettres accusent un infléchissement ou une inclination* (mayl) *plus ou moins grands. Faiblesse ou maladie, cette tendance est en même temps la cause (aux deux sens du mot* 'illa) *de la variation des formes et du son due aux deux « lettres faibles », assesseurs de l'*alif, *le* wâw *et le* yâ'. *Mais il reste alors à expliquer comment ce principe de subsistance par soi-même par lequel subsiste toute chose et dont la caractéristique est la verticalité peut assurer cette fonction, alors que la génération des êtres* (takwîn) *s'accomplit dans le sens de l'horizontalité. La réponse est que l'*alif *existe virtuellement dans toute lettre par ce qu'on pourrait appeler le « principe de redressement par cause de faiblesse »* (qayyûmiyyat al-'illa). *Le redressement de l'*alif *de sa position allon-*

gée a déjà été mentionné en relation avec la lettre nûn. *Il rejoint ici le mouvement des voyelles comme symbole du combat spirituel*[40]. *Le soupir de la nostalgie amoureuse*[41], *cette inclination en retour, ne fait que reproduire la miséricorde qui est la cause de notre existence.* « S'Il s'incline, c'est pour descendre de Sa hauteur, par miséricorde envers toi, pour t'existencier comme lieu de manifestation de ton Créateur[42]. »

Il faut revenir en dernier lieu aux lettres isolées dont la connaissance représente l'accomplissement de la foi. Elles sont la clé (miftâh) *de tous les Noms divins, eux-mêmes à l'origine du commencement du monde*[43]. *La* Fâtiha *qui inaugure le Livre du monde, étant elle-même une clé, ne débute pas pour cette raison par des lettres isolées. Bien qu'en nombre limité ces lettres constituent l'initiale d'un grand nombre de Noms*[44] ; *elles sont donc par rapport à ces noms dans une situation comparable à celle des phonèmes du langage humain communs à une multitude de langues. La science des lettres pourrait ainsi se définir comme une métalinguistique et une métaphysique énonçant les principes de la production du langage et du monde physique. Ibn 'Arabî ne se pose pas la question classique de l'origine du langage, produit d'une institution divine ou d'une convention humaine, car pour lui tous les noms sont les Noms de Dieu, tous les êtres sont Ses paroles inépuisables, mais il s'interroge sur le principe qui permet aux lettres et aux éléments d'entrer en composition harmonieuse* (ta'lîf). *Dans la mesure où la réponse est liée à la connaissance du Nom suprême* (al-ism al-a'zam)[45] *elle est un secret qui ne saurait être divulgué. Mais dans la mesure où elle implique tout le processus du cheminement initiatique, elle peut être donnée, même de façon concise, pour montrer la voie :* « ... Quant à la question : "Où sont ces lettres (iso-

lées) ?", il faut répondre : dans les obstacles qui se présentent aux souffles *(fî 'awârid al-anfâs)*. C'est ce qui fait obstacle au souffle du Tout-Miséricordieux qui fait venir à l'existence contingente l'entité de la lettre *(yuhdithu 'ayn al-harf)* ; ce qui fait obstacle aux lettres, qui fait venir les noms à l'existence. La "localité" *(ayniyya)* des noms se situe donc dans les lettres ; la localité des lettres, ce sont les souffles ; la localité des souffles, ce sont les esprits ; celle des esprits, ce sont les cœurs et celle des cœurs, c'est l'"apudité" de Celui qui les retourne *('indiyya muqallibiha)*[46] ».

En d'autres termes la question qui sans cesse revient sous de multiples formulations est celle de la rencontre de l'absolu et du conditionné, de l'éternel et du contingent. Dans le chapitre 2, cette rencontre s'accomplissait dans une région intermédiaire définie par la triple relation de la science, du savant et de la chose sue. Dans le chapitre 198 sur le Souffle, en approfondissant le sens du nom divin al-Badî' *l'Inventeur (des cieux et de la terre*[47]*), Ibn 'Arabî remarque que l'on ne peut dire, comme certains, que « la science est la représentation formelle de la chose sue »* (al-'ilm tasawwur al-ma'lum), *car si la forme est « inventée » par Dieu, c'est-à-dire créée sans modèle préalable, comme les cieux et la terre, tel n'est pas le cas de la science. Les idées* (ma'ânî) *dans leur être immuable n'étant point créées ne peuvent ni être inventées ni représentées formellement. Il faut donc un moyen terme entre la forme et l'idée et ce rôle est joué par le mot ou la parole* (kalima) *dont le sens devient une forme douée d'une existence propre* (wujûd 'aynî), *tel le mot* Zayd[48].

Ceci nous ramène pour conclure au Coran, « car le livre est la jonction d'une idée à une autre *(damm ma'nâ ilâ ma'nâ)* et les idées ne peuvent être jointes aux idées tant qu'elles ne sont pas déposées dans les

lettres et les mots. Une fois que ceux-ci les contiennent, elles sont susceptibles d'être jointes les unes aux autres, en suivant la jonction des lettres qui se nomme écriture... »[49]. *Cette jonction qui est aussi séparation est le symbole de notre condition, de notre voie d'adoration et de connaissance :* « Celui qui professe l'Unité adore Dieu par deux voies : par la voie de l'Essence en tant que lui revient la qualité de divinité absolue et par la voie de cette divinité. Bienheureux celui qui réunit les deux voies, car l'adorateur est composé de lettre et de sens. La lettre concerne la lettre et le sens, le sens. C'est pourquoi nous n'adorons pas l'Essence dénuée de sa qualité de divinité et la divinité n'est pas adorée sans relation à un être qualifié par elle. L'adoration ne peut être fondée que sur ce qui est la réalité du serviteur : la composition, et non sur ce qu'exige la réalité divine : l'Unité[50]. »

Mais si l'adorateur est composé de lettre et de sens, l'existence est une et le soi identique au Soi. Sous le voile jaloux de la lettre couve le feu de l'amour du soi pour le Soi :

L'existence est une lettre dont tu es le sens ;
Et je n'ai dans les créatures d'autre espoir que Lui[51]...

La science des lettres avant et après Ibn 'Arabî

Ce qui précède montre la complexité et la profondeur de la science des lettres chez le Shaykh al-Akbar. Connaissance originale, en ce sens qu'elle puise son origine au cœur même de celui qui en est l'interprète, elle n'en a pas moins de nombreux antécédents. On se

contentera d'en rappeler ici les développements dans les diverses formes de l'ésotérisme islamique. Dès l'abord, on constate que la plupart des questions traitées par Ibn 'Arabî dans les chapitres 2 et 5 des Futûhât *ont déjà été abordées par ses précédesseurs. Certains auteurs, même parmi les plus anciens, ont déjà opéré d'une manière ou d'une autre, cette synthèse de connaissances multiples que constitue le* 'ilm al-hurûf. *Ses rapports avec des disciplines comme la grammaire et la phonétique*[52] *ou la calligraphie*[53] *ne peuvent être examinés dans ce bref aperçu. L'annotation de la traduction y suppléera en partie.*

L'histoire des doctrines nécessite ce cheminement jusqu'à Ibn 'Arabî et même au-delà. Ainsi sommes-nous conduits à nous interroger sur ce que le Shaykh al-Akbar a apporté de plus spécifique à la science des lettres, mais peut-être faudrait-il dire : sur ce que les lettres et Celui qui les a tracées lui ont enseigné.

On a vu qu'à propos de la relation des lettres avec le monde physique ou même d'autres questions plus spécifiques[54]*, Ibn 'Arabî cite Jâbir Ibn Hayyân soit nommément, soit comme le « disciple de Ja'far al-Sâdiq », admettant donc la tradition qui fait de ce personnage l'élève du sixième Imam. Les problèmes que pose cette filiation, ainsi que l'attribution et la datation du vaste corpus d'écrits, en majeure partie alchimiques, attribués à Jâbir ont été plusieurs fois soulevés sans être définitivement résolus*[55]*. On se contentera ici à partir de l'édition et de la présentation par P. Kraus de certains textes jâbiriens de relever ce qui dans l'enseignement d'Ibn 'Arabî sur les lettres est déjà présent dans l'œuvre de Jâbir.*

La science ou la « balance des lettres » constitue le parachèvement du fondement de son alchimie, la théo-

rie de la balance (‘ilm al-mîzân). *Celle-ci est un mode d'évaluation et de mesure quantitatif et qualitatif des propriétés de tous les êtres compris dans la sphère totale de la manifestation. De la cosmogonie et de la cosmologie jabiriennes, P. Kraus donne cet excellent résumé :* « C'est donc dans la masse de la sphère, identique à la sphère lumineuse embrassant notre monde et l'éther, que la substance conçue d'abord comme incorporelle devient visible, reçoit une forme et une couleur distinctes, bref est devenue corps. Or cette même sphère est encore le lieu des quatre natures incorporelles, lesquelles, une fois unies à la “substance” ou à la cinquième Nature, se concrétiseront et acquerront une certaine corporéité. En effet, la sphère suprême dans laquelle se confondent le monde de la substance et les mondes des Éléments simples ou des quatre Natures représente l'intermédiaire entre l'incorporel et le corporel : elle est le dernier des êtres incorporels et, en même temps, le premier des êtres corporels “doués de passivité”. À titre d'incorporel, elle est substance simple et uniforme, pour laquelle il y a coïncidence du particulier et de l'universel. À titre de corps, elle est composée, prend part au mouvement et est soumise au temps et au lieu. C'est grâce à l'attachement *(tashabbuth)* de l'Âme à la Substance, grâce à la mixture *(ikhtilât)* qui s'effectue entre les deux, que la Substance passe de l'état incorporel à la corporéité, qu'a lieu la concrétion des corps, la transition de l'intelligible au sensible, de la chose simple à la chose composée. Une fois mélangées et devenues une chose unique, elles descendent successivement dans le monde des quatre Natures et s'informent à elles. À la base de cette “génération” *(kawn)* du monde corporel est le désir (appelé *shahwa*, ou *shawq* ou *tawaqân*) éprouvé par l'Âme et dirigé vers la matière[56]. »

« Le principe et l'origine des balances *(mawâzîn)* dérivent donc du désir éprouvé par l'Âme envers les éléments. D'où il suit que chaque être doué d'une âme a sa cause dans le principe des balances[57]. »

Reprenant cette idée, H. Corbin la ramenait ainsi à sa dimension spirituelle : « Mesurer les Natures d'une chose, quelle qu'elle soit, c'est mesurer les quantités que l'Âme s'en est appropriées, c'est mesurer l'intensité du désir de l'Âme descendant en la matière. Inversement, c'est donc bien la transmutation de l'Âme qui va conditionner la transmutation des corps ; c'est en elle qu'ils se transmuent, elle est le lieu de leur transfiguration[58]. »

La science de la balance n'a donc pas seulement « pour but de réduire toutes les données de la connaissance humaine à un système de quantité et de mesure, leur conférant un caractère de science exacte »[59]. *En déterminant la mesure de toute chose, elle lui assigne sa place dans l'Harmonie universelle*[60]. *Toutes les choses et les réalités supérieures en premier sont donc déterminées par leur propre balance :* « La division des balances suit celle des existants. Il est une balance pour l'intellect, l'âme, la nature, la forme, les sphères, les astres, les quatre natures et les animaux, les plantes et les minéraux. Enfin la plus parfaite de toutes est celle des lettres[61]. »

La division des sciences proposées par Jâbir dans le Kitâb al-hudûd[62] *montre combien la science des lettres y occupe une place centrale.*

La balance ou la science des lettres tient dans cette représentation globale du savoir une telle place parce qu'elle permet non seulement d'exprimer, mais aussi de réaliser l'origine de la manifestation et des êtres, que ce soit en termes pythagoriciens, par la relation

entre les lettres et les nombres ; néoplatoniciens, par la procession et le mouvement des sphères célestes ; aristotéliciens et stoïciens tout à la fois, par la composition et la mixtion des natures et des éléments. Ainsi, plus que toute autre, cette science permet l'intégration en Islam de tout l'héritage ésotérique antique par le truchement des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, elles-mêmes considérées comme le produit de la multiplication des quatre « natures » par les différents plans de la hiérarchie septénaire. Comme l'explique entre autres le « Livre de la morphologie » (Kitâb al-tasrîf), *les mots du langage sont formés selon des principes correspondant rigoureusement à ceux qui régissent la constitution physique et spirituelle des réalités signifiées par les mots*[63]. *Il est donc clair que cette balance ne vise pas seulement à déterminer les propriétés des êtres* (khawâss) *et leurs diverses applications, magiques, médicales, astrologiques et alchimiques, etc., mais à redécouvrir dans les éléments simples du langage la clé de toute connaissance.*

Ibn 'Arabî a-t-il eu sous les yeux quelques-unes des œuvres de Jâbir ou bien n'en a-t-il eu connaissance que par voie orale comme semblent le suggérer certains passages[64] *? Quoi qu'il en soit, entre Jâbir et Ibn 'Arabî l'identité et la multiplicité de la terminologie cosmologique est frappante. La même importance est donnée par l'un et l'autre à la réalisation phonique et graphique des lettres. Les développements sur la grammaire et les rapports entre les lettres, les mots et le sens sont en étroite correspondance. L'étude de la relation entre ces deux œuvres, qu'au moins trois siècles séparent, reste à faire, non pas sur le plan très secondaire d'une éventuelle transmission livresque, mais pour comprendre comment le* tasawwuf *a dû intégrer des éléments dont il pouvait seul connaître la véri-*

table origine[65]. *Prises dans leur ensemble ces deux œuvres ne sauraient bien sûr être comparées, l'une appartient à l'alchimie, l'autre au* tasawwuf ; *elles n'en possèdent pas moins deux caractéristiques communes, l'héritage d'une longue tradition, hellénistique pour le premier, islamique pour le second, ainsi que la « dispersion de la science ». Si Jâbir a annoncé de façon patente que la science des lettres est la voie à suivre pour « rassembler ce qui est épars », Ibn 'Arabî laisse à son lecteur tout le temps de se laisser pénétrer par cette conviction.*

Les « Épîtres des Frères de la Pureté » (Rasâ'il ikhwân al-safâ wa khillân al-wafâ), *inspirées comme l'œuvre de Jâbir par le shi'isme ésotérique, soulèvent elles aussi une difficulté de datation mais plus encore, quant à leur auteur, d'identification*[66]. *On y retrouve de nombreux éléments, présents chez Jâbir, plus nettement accentués parfois comme la représentation pythagoricienne de la production et de l'ordonnance du cosmos. C'est ainsi que la numérologie et la musique revêtent chez les Ikhwân une importance toute particulière*[67]. *Précisément un premier exposé sur les Lettres, assez succinct est intégré à la cinquième épître, consacrée à la musique*[68]. *Elle fait suite aux épîtres traitant de l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la géographie, donc de la cosmologie et du nombre qui en symbolise le fondement métaphysique et physique*[69]. *Ce premier passage est développé à nouveau dans la 31*[e] *épître*[70]. *Celle-ci conclut de façon significative les* rasâ'il *portant sur le monde corporel et physique* (al-jismâniyyât al-tabî'iyyât) *et précède celles qui traitent du monde psychique et intelligible* (al-nafsâniyyât al-'aqliyyât). *Cette épître se propose d'expliquer* « les causes de la divergence des langues, de la parole et des

sons, du tracé des lettres et des formes d'écriture, et comment sont apparues les doctrines, les croyances et les religions... ainsi que la disparition de peuples, l'apparition d'autres, issus des précédents, siècle après siècle, communauté après communauté... ». *Cette volonté d'établir un rapprochement entre le développement des langues et des écritures et le destin de l'humanité s'explique d'autant mieux que, pour les Ikhwân comme pour Jâbir ou Ibn 'Arabî, la science des lettres est intimement liée à la connaissance du cours des astres et des cycles. Les Ikhwân tiennent à conserver à leur démonstration l'apparence d'une démarche philosophique remontant du sensible vers le suprasensible ou du physique vers le métaphysique grâce à la connaissance de « la substance de l'âme »* (jawhar al-nafs). *Cependant ils n'en avertissent pas moins leur lecteur du caractère extrêmement subtil et complexe de la science relative à l'origine commune des lettres et du monde physique*[71]. *Pourquoi le mettent-ils, à propos des rapports obscurs de la materia prima* (hayûlâ) *et de la nature physique* (tabî'a), *en garde contre « la divulgation du secret de la Seigneurie »* (ifshâ' sirr al-rubûbiyya), *si ce n'est parce que la science des Lettres conduit à ce secret*[72] *? À l'instar des auteurs du* tasawwuf, *ils considèrent que cette science procède d'une inspiration providentielle* ('inâya) *reçue par les prophètes, les sages et les savants*[73].

Toute la doctrine des Ikhwân repose sur la Triade : l'Un se reflète dans l'Intellect dont se dédouble l'Âme. Par la présence mystérieuse de la hayûlâ *l'Âme se propage dans le corps de l'univers et l'anime, à travers le plan de l'imaginal et des archétypes. Entraînées par l'Âme, les sphères célestes entrent en mouvement, leur rencontre avec les corps célestes produit les sons. Le mouvement* (haraka) *engendre le son et le repos*

(sukûn), *le silence. D'une part le mouvement des sphères fait naître le monde physique du mélange et de la mixtion des « natures » ; d'autre part « mouvements et sons sont la mesure des ères et des époques* (mikyâl al-duhûr wa l-azmân) *et déterminent la durée des mondes qui leur correspondent ». Les sons célestes* (al-aswât al-falakiyya) *se reproduisent analogiquement dans le monde physique où le mouvement et le haut des corps produisent les sons sensibles. De même que les corps célestes sont sphériques, le son se propage dans le monde physique sous une forme à la fois ondulatoire et sphérique, selon qu'on considère l'effet du son sur un plan, où il s'étend comme les ondes provoquées par la chute d'un corps dans l'eau, ou bien dans l'espace où il s'amplifie sous une forme sphérique* (shakl kurawî).

Les Ikhwan donnent sur le plan cosmique une telle importance au son parce qu'il correspond parmi les cinq sens au cinquième élément ou nature céleste (tabî'at al-falak), *c'est-à-dire ce par quoi la jonction s'effectue entre le monde supérieur et élémental*[74]. *D'un côté la musique, en imitant les sons célestes, vise à reconduire les sons terrestres vers leur modèle supérieur*[75] *; de l'autre la production des sons terrestres* (al-aswât al-ardiyya) *est en étroite relation avec celle des trois règnes. Mais ils ne sont pas nécessairement parole* (kalâm). *Les animaux seuls émettent des sons compréhensibles et, seul parmi les animaux, l'homme articule les sons du langage* (aswât mantiqiyya). *Du fait de la place centrale de l'homme dans l'univers, les points d'articulation des phonèmes, comme chez Ibn 'Arabî, expriment la relation entre le microcosme et le macrocosme. Par ailleurs toute une théorie du discours, plus logique que grammaticale, est élaborée par les Ikhwân à partir de l'idée que lettres et mots sont pour les idées ce que le corps est à l'esprit, et entre le*

corps et l'esprit, l'âme à la fois diffuse la vie et fournit à l'imagination ses représentations.

À propos de l'écriture, on notera une convergence assez nette entre l'œuvre des Ikhwân et celle d'Ibn 'Arabî : « Sache qu'il y a à l'origine de toutes ces lettres et écritures deux traits sans plus. Toutes les lettres sont formées entre eux deux et à partir d'eux, jusqu'à leurs ultimes dérivations, de même que l'humanité entière est venue à l'existence à partir de deux êtres : Adam et Ève — que la paix soit sur eux — et de même que l'ensemble de l'univers, les cieux et la terre et leurs habitants, dérive de deux êtres principiels *(jawaharayn)* : le premier et le suivant *(sâbiq-tâlî)* ou le simple et le composé, c'est-à-dire l'Intellect et l'Âme [...]. Ces deux traits sont le trait droit *(al-khatt al-mustaqîm)*, ou le diamètre du cercle, et le trait courbe *(al-khatt al-muqawwas)* ou sa circonférence. La première des lettres est le trait droit : l'*alif* et la seconde, le *bâ'* [...]. Aucun animal ni plante n'échappe à cette règle (la prédominance hiérarchique du mâle sur la femelle) et à cet aspect. Alors que la forme de l'homme est comparable au trait droit (et vertical), celle des animaux ressemble au trait courbe, or plantes et animaux sont placés hiérarchiquement sous l'homme. Dans les mondes des sphères célestes les habitants des cieux ont un aspect droit et des formes parfaites, alors que tout ce qui se trouve dans le monde subliminaire correspond à la forme courbe. Il en va de même des nombres formés à partir de l'Un et du Deux, le premier correspond au trait droit, le second au courbe. Ils sont l'origine et la source de tous les nombres qui se multiplient et croissent à partir d'eux[76]. »

*À la rectitude et à la verticalité de l'*alif, *de l'Un, de l'Intellect ou du Père des hommes, s'ajoute la référence à une langue et à une écriture primordiales.*

Adam, créé selon une forme parfaite parle la langue suryâniyya[77]. *Bien qu'à son époque on n'usât pas de l'écriture, il est dit qu'Adam reçut neuf « lettres » ou signes* ('alâmat) *représentés par les neuf chiffres d'origine indienne, empruntés par les Arabes peu avant l'époque des Ikhwân. Ils correspondent aux neuf sphères qui embrassent tous les êtres. De leurs ramifications successives sont nées les autres écritures, mais les habitants gardent le privilège de ces neuf signes parce que c'est là qu'Adam descendit du Paradis. L'Inde représente donc bien pour les Ikhwân la primordialité adamique tandis que les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe marquent l'achèvement et la perfection de cette tradition, tout comme le cycle lunaire parachève celui du soleil*[78].

Les révolutions des neuf sphères symbolisées par ces neuf signes entraînent la multiplication des écritures et la divergence des langues. Cette multiplicité comporte des aspects positifs dans la mesure où elle dérive d'un principe unique mais elle engendre aussi oppositions et conflits. Les Ikhwân en voient l'illustration dans la langue arabe ; autant les variantes coraniques de lecture (qirâ'ât) *signifient miséricorde et richesse de sens, autant l'existence de plusieurs parlers arabes dès avant l'Islam révèle des tendances à la discorde qui se sont fait jour dès les débuts de l'histoire de l'Islam. L'explication par ce fait linguistique des luttes pour le pouvoir et l'autorité paraît sans doute assez limitée, mais elle se justifie par l'ensemble des connaissances cosmologiques qu'implique la science des Lettres, et par le lien qu'a toujours établi le shi'isme ésotérique entre cette science et la Famille du Prophète autour de laquelle aurait dû se réunir la Communauté. On aura donc constaté les différences entre l'enseignement des Ikhwân et celui d'Ibn 'Arabî*

sur les Lettres, mais aussi les très nombreux recoupements avec le 2e chapitre des Futûhât.

À certains égards la contribution d'Ibn Sînâ (370/980-428/1037) à la science des lettres prolonge celle des Ikhwân al-safâ. Médecin, il s'intéresse à la production des phonèmes d'un point de vue à la fois physiologique et phonologique. Son opuscule « Les voies de production des lettres » (asbâb hudûth al-hurûf) *considère tout d'abord, à l'instar des Ikhwân, le son comme un mouvement ondulatoire de l'air* (tamawwuj al-hawâ') *sous l'effet du heurt ou de la projection d'un corps. Après une description des organes de la phonation, il passe en revue non seulement les phonèmes de l'arabe, mais les phonèmes propres au persan et à la langue khwârizmienne (turque)*[79].

Mais c'est surtout par la Risâla nayrûziyya fî ma'ânî al-hurûf al-hijâ'iyya[80] *qu'Ibn Sînâ participe de la tradition ésotérique ou hermétique étudiée jusqu'ici, tout en y intégrant l'interprétation des lettres isolées du Coran. Après un bref rappel de la hiérarchie de l'Être depuis le Producteur des êtres* (mubdi'al-mubda'ât) *jusqu'au monde corporel, éthéré* (athîri) *et de forme sphérique ou circulaire ou bien élémental, il établit une correspondance entre les lettres de l'*abjad[81], *leur valeur numérique et les principes de la manifestation envisagés tout d'abord en eux-mêmes puis dans leur interaction :*

Le Créateur (Bâri')	= alif *(1) et* hâ' *(5)*	
L'Intellect ('aql)	= bâ' *(2) et* wâw *(6)*	
L'Âme (nafs)	= jîm *(3) et* zây *(7)*	
Nature physique (tabî'a)	= dâl *(4) et* hâ' *(8)*	
Matière première (hayûlâ)	= tâ' *(9) . n'entre en relation avec aucun autre principe.*	

Des premiers principes découlent les seconds :

La production des êtres (ibdâ')	= yâ' *(10)*	= *(2 × 5)*
L'Ordre (amr)	= lâm *(30)*	= *(5 × 6)*
La création (khalq)	= mîm *(40)*	= *(5 × 8)*
L'existenciation par le kun (takwîn)	= kâf *(20)*	= *(5 × 4)*
amr + khalq = lâm + mîm	= 'ayn *(70)*	
khalq + takwîn = mîm + kâf	= sîn *(60)*	
Les deux lettres de l'existence : yâ + mîm	= nûn *(50)*	
amr + khalq + takwîn = lâm + mîm + kâf	= sâd *(90)*	
id. + ibdâ' = sâd + yâ'	= qâf *(100)*	

Si de ces 19 lettres — la basmala *en comporte également 19 — on retire le* bâ', *le* jîm, *le* dâl *et le* zây, *indispensables dans l'ordre des unités, il reste les 14 lettres isolées du Coran qu'Ibn Sînâ interprète en fonction du tableau précédent. Ainsi* Alif-Lâm-Mîm *signifie-t-il* « le serment par le Premier, maître de l'Ordre et de la Création », Alif-Lâm-Mîm-Sâd, *de même, le* sâd *ajoute le sens de* « Celui qui établit le Tout » *(munshi' al-kull)*, Yâ-Sîn : « Serment par le début de l'émanation *(al-ibdâ')* et son achèvement » (khalq + takwîn) ; Nûn : « Serment par le monde de l'existenciation et de l'ordre divin » *ou encore :* « la réunion du Tout » (majmû' al-kull), *etc. L. Massignon qui donna de cette courte* risâla *une analyse foisonnante*[82] *voyait dans cette hiérarchie une influence ismâ'îlienne. Mais est-elle autre chose que la variante d'une représentation assez commune du Principe et du processus de manifestation ? Il y relevait aussi une tentative de conciliation entre la philosophie grecque et la sagesse sémitique, il faudrait plutôt dire coranique, mais n'est-ce pas là toute l'œuvre de la* falsafa ? *Cependant Ibn Sînâ vise ici un but plus précis. Avec l'expression quelque peu systématique du philosophe, il démontre que la lettre de la Révélation contient l'explication de l'Origine et de la Manifestation.*

On connaît quelques données du shî'isme ésotérique primitif relatives aux lettres[83]. *Après quoi les traités ismâ'îliens dont la rédaction coïncide avec l'avènement de la dynastie fâtimide associent parfois les lettres à la cosmogonie et à la doctrine des cycles. Selon l'un des traités inclus dans le* Kitâb al-kashf[84], *les lettres de l'alphabet sont la première chose créée par Dieu, rejoignant ainsi la notion de* hudûd *ou « limites » entre le non-manifesté tout d'abord, en deçà du Trône* ('arsh) *et du « Piédestal »* (kursî)[85], *puis entre les différents stades de la manifestation.*

Comme toujours dans l'ismâ'îlisme, les principes de la manifestation se reflètent dans les prophètes et les imams. Si bien que les sept premières des vingt-huit lettres, « principes mères », représentent les sept nutaqâ'[86] *et les sept dernières, les imams. Ces deux heptades, dont le nombre rappelle les quatorze lettres isolées du Coran, sont appelées « la porte de l'écriture »* (bâb al-raqm) *ou, en termes coraniques* « Le Livre qu'on trouve auprès de Lui » *et* « la Mère du Livre ». *En se réunissant aux quatorze autres, ces lettres composent le Coran.*

D'autres traités identifient ces sept lettres primordiales à celles de kûnî qadar[87]. *À leur manifestation répond la succession des prophètes et des imams. La dernière lettre, « limite de l'au-delà » représente donc* al-Qâ'im, *celui qui achève le cycle et inaugure la résurrection. Dans son aspect extérieur, ou « politique » de la prophétie* (siyâsât al-nubuwwa) *et intérieur par la purification des âmes* (tahârât al-nufûs), *cette histoire prophétique au moyen de la science des lettres associe donc la remontée vers le sens premier du Coran à la réalisation eschatologique du* ta'wîl[88].

Très tôt les premiers exégètes ont fait allusion aux réalités divines et spirituelles signifiées par les lettres isolées du Coran[89]. *De même les lettres de la* basmala *et plus particulièrement le* bâ' *ont donné lieu à de multiples interprétations dont certaines sont reproduites par Sarrâj (m. 378/988-9), auteur de l'un des premiers manuels de* tasawwuf. *Une citation d'Abû Sa'îd al-Kharrâz (m. 286/899) atteste combien connaissance des lettres et réalisation spirituelle sont indissociablement liées :* « Toutes les fois que t'apparaît l'une des lettres du Livre à la mesure de ta proximité et de ta présence en Lui, cette lettre devient pour toi source d'inspiration et d'entendement sans que ceci exclue une autre interprétation. Quand tu entends Sa parole : « Alif-Lâm-Mîm, *cela*... », dans ton entendement se manifeste une science attachée à l'*alif* différente de celle qui s'attache au *lâm*. Selon la force de l'amour, la pureté du *dhikr* et la proximité, les entendements se distinguent les uns des autres[90]. »

D'autres auteurs, sans s'en tenir strictement à cette référence coranique, voient aussi dans les lettres un principe de médiation entre le Créateur et les créatures se propageant ensuite dans le langage des hommes. C'est ce qu'exprime Ahmad Ibn 'Atâ[91] *:* « Quand Dieu créa les lettres, il en fit son secret. Lorsqu'Il créa Adam, il propagea en lui ce secret, ce qu'Il ne fit pour aucun des anges. Sur la langue d'Adam les lettres parurent alors selon diverses formes et langages. Dieu fit des lettres les formes de ces langages[92]... » *Peu de temps auparavant, al-Hakîm al-Tirmidhî (m. fin* III^e^/IX^e^ *siècle)* avait plus clairement encore explicité le rapport entre les lettres et les Noms enseignés à Adam : « Toutes les sciences sont contenues dans les lettres de l'alphabet, car le commencement de la science, ce sont les noms divins dont proviennent et la création et le

gouvernement du monde dans les limites du commandement de Dieu, de ce qu'Il a permis et défendu. Or les noms divins eux procèdent des lettres et retournent aux lettres. Ce trésor caché de la science, seuls le connaissent les saints dont les intelligences reçoivent de Dieu l'entendement et dont les cœurs sont attachés à Dieu et ravis par Sa divinité, là où le voile est levé devant les lettres et les attributs, c'est-à-dire les attributs de l'Essence[93] ». *Comme en témoigne la réponse donnée par Ibn 'Arabî aux questions du* Khatm al-awliyâ' *sur le Nom suprême et ses lettres*[94]*, Tirmidhî assure un relais important dans la transmission de la science des lettres bien qu'il ne semble pas lui avoir consacré de développements marquants dans son œuvre.*

Un court traité de Sahl al-Tustarî (m. 283/896), contemporain de Tirmidhî, sur les lettres et le Coran[95] *met en évidence la correspondance profonde entre son œuvre — une des plus anciennes du* tasawwuf *— et celle d'Ibn 'Arabî. La fameuse question de Sahl sur la « prosternation du cœur » a peut-être été logée à dessein à la fin du chapitre 2 des* Futûhât *— alors qu'elle ne concerne apparemment pas les lettres — en raison de cette affinité dans l'inspiration et la réalisation spirituelles*[96].

Selon Sahl, les lettres se situent originellement dans la Substance principielle (al-habâ')[97] *où sont les principes des choses* (usûl al-ashyâ'). *Leur composition engendre la parole* (qawl), *expression des diverses catégories de la pensée par la nomination des choses* (musammayât), *dont les noms se fragmentent à leur tour en lettres. Dans ce cycle de composition et de décomposition la parole assume donc le rôle d'intermédiaire entre le Principe et sa manifestation. Les let-*

tres de leur côté distinguent radicalement la parole des créatures (kalâm al-khalq) *de celle de Dieu* (kalâm Allâh), *tout en maintenant entre l'une et l'autre une certaine correspondance filtrée par la Substance primordiale. La parole humaine en effet, bien qu'objet de convention et constituée d'éléments apparaissant et disparaissant tour à tour, est néanmoins portée par l'air dont la subtilité et la plasticité correspond dans l'ordre élémental à* al-habâ'.

Quant à la Parole divine, elle est « constituée d'entités immuables et de lumières spirituelles fulgurantes, qui sont Sa volonté et les objets de Sa science détachés de Son mystère *(ghayb)*. La force qui les en a détachés est le *kun*. Celui-ci manifeste la Parole et embrasse la Substance principielle ou les lettres. Elles ont l'air pour support et constituent la force spirituelle qui singularise les êtres[98]. Elles sont les principes des choses. Le *kun* spécifique, forme *(sûra)* ou réalité *(haqîqa)* propre de chaque chose, par lequel celle-ci vient à l'existence, n'est lui-même qu'une parcelle détachée du *kun* suprême prononcé pour la totalité des êtres[99]. Non seulement toutes les choses viennent à l'existence par le *kun* et sont pour cela nommées *mukawwanât*, c'est-à-dire produites par le *kun*, mais c'est aussi cette "force" *(quwwa)* qui donne aux attributs divins leur existence[100]. Cette force est appelée le "Livre" *(kitâb)* des êtres produits par le *kun* parce que *kitâb* signifie "ce qui réunit". En effet Allâh — que Sa mention soit exaltée et Ses Noms sanctifiés — possède deux attributs : l'un par lequel il se distingue de toute chose, l'attribut de Son Essence, comme dans Sa parole : "*Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré et Il n'a aucun égal*" (Coran *112 : 3-4)* ; l'autre par lequel Il agit, existencie, se voile et se nomme *Allâh*. Ne vois-tu pas que tous Ses attributs se ramènent à *Allâh* et *Allâh* à *Huwa*[101].

Huwa embrasse donc tous les Noms et Attributs. Le nom par lequel Allah s'est nommé est aussi celui par lequel Il a créé. Il est la Lumière suprême, le Voile insoulevable, le Surcroît, le Mystère, la Possibilité *(imkân)*, la "Mère du Livre" et le Principe *(asl)*. Il contient tout ce qui a été et sera. Il est la science que Dieu se réserve dans son Mystère [...]. Là où se trouvent les déterminations de toute chose *(al-maqâdîr)* en mode indifférencié et non distinct. Par sa parole *kun*, Il les détache de Son mystère. Leur séparation s'opère soit par la parole *(qawl)*, soit par l'acte *(fi'l)*. Les choses dites *(maqûlât)* sont les réalités spirituelles et les effets de Ses actes *(maf'ûlât)*, les corps. Ceux-ci ont leur origine dans l'eau, la première des substances extérieures. Quant aux esprits ils résident dans le "corps" intérieur et caché, esprit [102] qui entoure l'eau et porte le Tout, le lieu et l'air où les lettres se déploient [103]. »

Les lettres s'interposent donc entre le monde de l'Esprit et celui des corps, tout comme le kun *entre le Mystère divin impénétrable — Le Livre inconnu selon Ibn 'Arabî — et le prototype céleste du Livre contenant toutes les créatures.*

*Parmi les lettres, l'*alif *puis le* wâw *et le* yâ' *sont les plus nobles parce qu'elles symbolisent avec les voyelles et les cas qui leur correspondent les trois facultés principales de l'homme : raisonnable, animale et physique. Celles-ci se différencient en vingt-huit facultés dont la moitié d'ordre physique* (tabî'iyya) *et l'autre, d'ordre psychique* (nafsâniyya), *correspondent à la division en lettres obscures et lumineuses (les quatorze lettres isolées du Coran). Ce double aspect de la manifestation, subtil et épais, représenté par l'air et l'eau, commande également la relation microcosmique et macrocosmique entre l'être humain ou l'univers et Le*

Livre en des termes qui annoncent en partie ceux d'Ibn 'Arabî. « L'"écrit" de la créature *(kitâb al-makhlûq)*, si la matière des lettres — qui entrent en composition pour manifester ce qui en lui est non manifesté ou son secret — est de l'air, devient parole et langage ; et si cette matière est de l'encre, cet écrit devient corporel et visible. De la même manière que l'écriture de la créature contient l'indice de sa parole et sa parole, l'indice de ce qui en lui est non manifesté et secret, le corps de l'univers et l'ensemble de ses parties est pour le Créateur — exalté soit-Il — comparable à un livre contenant l'indice de Sa parole *(qawl)* et de Son verbe *(kalâm)*, lesquels contiennent l'indice du Mystère divin. Gloire à Lui, pas de dieu si ce n'est Lui, le Seigneur du noble Trône [104]. »

Dans cette perspective à la fois métaphysique et cosmologique, Sahl, traitant des lettres isolées du Coran, affirme que neuf d'entre elles [105]*, les plus nobles, correspondent aux neuf « corps » célestes, les sept cieux, le* Kursî *et le Trône, ce qui suggère un rapprochement remarquable avec les neuf lettres primordiales des Ikhwân al-safâ.*

Le passage sur le Coran énumère un certain nombre de qualificatifs du Coran. Il est l'Attribut (sifa) *par excellence et plus particulièrement la Science et l'ensemble des Noms divins auxquels correspondent les cent degrés du Paradis. La totalité des aspects du Coran ne peut être connue que par les lettres isolées. Telles les quatorze phases de croissance de la lune, elles conduisent la lune ou l'âme à la perfection du soleil ou de l'intellect en mode synthétique et unitif dans* « Alif-Lâm-Mîm. Voilà le Livre pas de doute à Son sujet », *et analytique et distinctif dans* « Alif-Lâm-Râ'. Tels sont les signes du Livre ».

Cette épître de Sahl contient donc en germe l'essentiel du chapitre 2 des Futûhât.

Disciple de Sahl, al-Hallâj est considéré par Ibn 'Arabî comme l'un des principaux représentants de la science des lettres[106]. *Leur rôle cosmogonique semble pourtant moins développé chez lui que chez son maître, si ce n'est à propos du* Kun[107]. *Par contre quelques sentences des* Akhbâr *montrent clairement que pour Hallâj les lettres sous leur forme coranique représentaient par excellence la voie de la connaissance :* « Dans le Coran réside la science de toute chose, et la science du Coran réside dans les lettres placées en tête des sourates. La science des lettres réside dans le *Lâm-alif* ; celle du *Lâm-alif* dans l'*Alif* ; celle de l'*Alif* dans le Point, celle du point dans la connaissance originelle *(al-ma'rifa al-asliyya)* ; celle de la connaissance originelle dans l'éternité *(azal)*, celle de l'éternité dans la Volonté éternelle *(mashî'a)* ; celle de la Volonté éternelle dans le mystère du *Huwa*. Aucune chose n'est semblable à Lui et nul ne le sait si ce n'est Lui[108]. »

« Le Coran est le langage de toute science ; la langue du Coran ce sont les lettres mises en composition. Elles dérivent de la ligne axiale *(khatt al-istiwâ')* dont "*le tronc est stable et la ramure dans le ciel*". Et c'est autour de lui que gravite la connaissance de l'unité[109]. »

Le lâm-alif, *cité plus haut, est lui-même assimilé à l'entrée dans cette voie axiale ou la connaissance du Soi* : « Quiconque recherche la connaissance de l'Unité en dehors du *lâm-alif* s'expose à sombrer dans l'impiété et quiconque cherche à connaître le *huwa* de l'ipséité *(huwiyya)* ailleurs que dans la voie axiale tâtonne à travers la perplexité néfaste après quoi il n'est pas de répit[110]. »

Le Kitâb al-Tawâsîn, *dont le titre s'inspire des let-*

tres isolées Tâ-Sîn, *et* Tâ'-Sîn-Mîm, *comporte un certain nombre d'allusions à la science des lettres comme ce passage sur les lettres du nom* Muhammad[111] *ou sur le symbolisme de « la distance de deux arcs ». Le symbolisme du* mîm, *assimilé à la corde qui tend les deux arcs en relation avec la fonction médiatrice du Prophète, rejoint la signification la plus métaphysique de la lettre* nûn[112]. *Le rôle du* lâm-alif *dans la connaissance de l'unité est illustré par un croquis de la version persane de Rûzbehân Baqlî où quatre* lâm-alif *entourent à égale distance quatre cercles concentriques*[113]. *Sans doute la mise en valeur des quatre* lâm-alif *de la* shahâda *par Ibn 'Arabî relève de la même inspiration*[114].

Grâce à la découverte et à l'édition du Kitâb khawâss al-hurûf wa haqâ'iqihâ wa usûlihâ (Le livre des propriétés des lettres, de leurs réalités essentielles et de leurs principes)[115], *Ibn Masarra al-Jabalî (269-319/883-931), un des premiers représentants du* tasawwuf *andalou apparaît bien comme le fondateur d'une voie qui devait aboutir à Ibn 'Arabî*[116]. *De son voyage en Orient, il rapporta sans doute les premiers textes du* tasawwuf *et très certainement l'épître de Sahl al Tustarî sur les lettres, à laquelle la sienne fait de nombreux emprunts*[117]. *Ibn Masarra n'en procède pas moins selon une démarche propre. Alors que Sahl, encore proche de la controverse autour du Coran créé et incréé, partait de la distinction de la parole divine et humaine, Ibn Masarra distingue dans le Livre deux aspects : unique et synthétique sous le rapport de l'Essence, on peut y percevoir du point de vue des créatures trois ensembles de connaissances*[118] *: la science de la Seigneurie, la science de la Prophétie et celle de l'Épreuve* (mihna). *Ce dernier ensemble recouvre tout*

ce par quoi Dieu éprouve l'Homme : les Lois sacrées et les fins dernières (ou « la Promesse et la Menace »). Ces connaissances comportent autant de degrés de perfection que Dieu a de noms, selon la parole du Prophète : « Dieu a 99 noms. Qui les dénombre entre au Paradis[119]*. » Ibn Masarra souligne le caractère à la fois total et distinctif de ce « dénombrement »* (ihsâ') *qui identifie la science du Coran à celle des noms divins. Lecture coranique et progression spirituelle sont unies par ce* hadîth *qu'Ibn 'Arabî à son tour citera souvent* : « Il sera dit le Jour de la Résurrection au récitateur du Coran : "Récite et élève-toi *(iqra' wa 'rqa)*, tu te retrouveras au dernier degré (atteint par ta récitation) !" »

Quelques indications succinctes sur la basmala *et la* Fâtiha, *résumé de tout le Coran, sont prolongées par des considérations d'ensemble sur les lettres isolées où les emprunts à Sahl sont les plus visibles. Ibn Masarra insiste toutefois plus sur la relation entre les mansions de la lune, la connaissance des cycles (qui appartient à la « science de l'Épreuve ») et le devenir total de l'Homme. Quant à l'interprétation de chaque groupe de lettres isolées, elle procède d'une inspiration propre qu'on ne retrouve que très partiellement chez Ibn 'Arabî. Par contre le début de la* Risâlat al-I'tibâr *publié à la suite de l'épître sur les lettres affirme avec force, comme Sahl et Ibn 'Arabî au début du commentaire de la* Fâtiha *(chapitre 5 des Futûhât), que l'Univers est un livre dont les lettres sont la Parole divine*[120].

Entre Ibn Masarra et Ibn 'Arabî, la terre d'al-Andalus ne manqua sans doute pas de maîtres dans la science des lettres[121]*. Ibn Qasî (m. 546/1151) fait quelques allusions à cette science dans son* Khal' al-na'layn[122]*. Ibn 'Arabî en releva certaines dans son*

commentaire de ce livre pour les expliciter, voire les critiquer[123]. *Parmi ces allusions, le symbolisme du* nûn *revient à plusieurs reprises, parfois en termes qui préfigurent les développements ultérieurs d'Ibn 'Arabî, comme cet* « alif *du* nûn », « *face intérieure et vie de l'Esprit Saint* »[124].

Al-Niffarî, figure singulière du tasawwuf[125], *accorde dans son œuvre une place particulière à la lettre*[126]. *Il la désigne le plus souvent au singulier comme une réalité globale, sans relation apparente avec le Verbe, la Révélation ou le Livre. Ce silence s'explique par la signification que Niffarî donne à la lettre. Il y voit, conformément à l'étymologie du mot* harf *une « limite » et un voile qui sépare « celui qui se tient en arrêt »* (wâqif) *de la Réalité divine et, par extension, identifie la lettre à tout*[127] *ce qu'elle limite, c'est-à-dire à tout ce qui est autre que Dieu. Niffarî cependant ne méconnaît pas le rôle de la lettre dans la réception de la science et de la connaissance. Il y découvre aussi, après en avoir écarté le voile, les modalités de la réalisation spirituelle dans chacun des degrés de l'Être. Le texte où figure l'extrait suivant est intitulé : « l'arrêt dans l'attitude qui convient aux lettres »* (mawqif adab al-hurûf) *parce que l'*adab *est le respect de la place que confèrent à chaque être son état et son degré dans la hiérarchie de l'Être.*

« Les portes des Cœurs des hommes ouvrent sur toute la Lettre ; les portes des sciences des djinns sur le monde intermédiaire de la Lettre *(wasat al-harf)*. Quant à l'ange, il entre par le monde supérieur de la Lettre *(a'lâ l-harf)*. La lettre demanda : « Qu'est-ce que le monde intermédiaire de la Lettre, son monde supérieur et toute la Lettre ?" Dieu tout-puissant répondit : "Le monde supérieur de la Lettre est Mon nom ;

le monde intermédiaire est Ma conjuration *('azîmatî)* et toute la Lettre, Mes langues et Mes langages *(lughâtî wa alsinatî)*. L'ange répond au Nom, car il est sa porte, le djinn, à la conjuration, car elle est sa porte, et l'homme à toute la Lettre car elle est de même [128]... »

Malgré l'insistance de Niffarî à rappeler que la lettre reste voile dans ce texte où le mot harf *revient de façon obsédante, car nul ne saurait échapper à la lettre, il en vient pourtant à dire :* « Il m'a dit : Ma science est au-delà de la Lettre. Celui à qui J'ai donné la plénitude de la présence, la science et la contemplation, il est devenu lui-même la Lettre par le sens spirituel de son être *(bi-ma'nawiyyati-hi)* tout en restant le compagnon de la Lettre par le caractère psychique de son être *(bi-nafsâ-niyyati-hi)*, et telle est la prison des croyants [129]. »

Dans son double aspect, l'expérience de Niffarî se retrouve pleinement dans celle d'Ibn 'Arabî qu'il s'agisse de la vision du monde des lettres ou de l'union de la Lettre et du Sens, qui seule peut résoudre l'opposition du créé et de l'incréé [130].

D'autres auteurs s'attachèrent à découvrir le sens spirituel de la langue arabe à travers la terminologie grammaticale établie au cours des premier et deuxième siècles de l'Hégire à Kûfa et Basra, concernant la phonétique et l'orthographe, la morphologie et la syntaxe. C'est à cette dernière branche de la grammaire que s'intéresse surtout al-Qushayrî (376-465/986-1072) dans son Nahw al-qulûb al-saghîr [131]. *Il y exploite d'un point de vue initiatique la signification des termes désignant les trois cas (« élévation », « établissement » et « abaissement »), marqués par les trois voyelles de la déclinaison* (i'râb) *ou les semi-consonnes leur correspondant* (wâw, alif, yâ'). *Ce symbolisme traverse toute*

la littérature du tasawwuf, *dès avant Sahl al-Tustari sans doute, jusqu'à Ibn 'Arabî et à d'autres auteurs plus récents* [132].

On ne peut dans les limites de cette introduction pousser cette investigation sur le développement de la science des lettres très au-delà d'Ibn 'Arabî. Il importe cependant d'en suivre quelques prolongements pour se rendre compte que le Shaykh al-Akbar a joué ici comme ailleurs un rôle central.

On considère généralement Shams al-dîn al-Bûnî, auteur de plusieurs traités de sciences ésotériques, comme un contemporain d'Ibn 'Arabî [133]. *Mais si on examine avec quelque attention son ouvrage le plus connu, le* Shams al-ma'ârif al-Kubrâ, *on s'aperçoit que dans son état actuel, il ne peut avoir été composé avant la fin du* VII^e^/XIII^e^ *siècle* [134]. *Dans cette somme de diverses connaissances ésotériques d'allure souvent plus pratique que contemplative, l'aspect strictement spirituel n'est pourtant pas absent. L'auteur rappelle plus d'une fois que leur origine et leur fin ne résident nullement dans l'ordre extérieur, ce qui n'exclut pas non plus les applications pratiques de ces sciences qui ont valu au livre sa popularité jusqu'à nos jours. On ne peut en donner ici ne serait-ce qu'une simple analyse, tant y est pratiquée la « dispersion de la science ». On y retrouve aussi bien la tradition du commentaire coranique et du* tasawwuf *sur les lettres isolées que toutes les données cosmologiques habituellement liées à la science des lettres et plus particulièrement la « science des balances » et l'alchimie de Jâbir, les « conjonctions »* (wafq, *pl.* awfâq) [135] *ou « carrés magiques » et leurs multiples applications, l'usage de la* zâ'irja [136] *et la référence au* jafr *pour la connaissance des événements futurs. Les chaînes de transmissions*

orientales et occidentales[137] *attestent la convergence dans cet ouvrage de plusieurs traditions. Al-Bûnî a agi sans doute à dessein en publiant ce que d'autres avaient tenu plus caché ou du moins dans les limites de la transmission orale. En divulguant certains aspects pratiques ou « magiques » de ces sciences, il jetait un voile sur le sens le plus profond de cet héritage, tout en le léguant à ceux capables de le comprendre encore*[138]. *En déplorant par deux fois au moins que les hommes des* VIII^e^ *et* IX^e^ *siècles de l'Hégire se trouveraient amener à nier ces sciences et à prétendre qu'elles sont perdues, il annonçait à la fois la diminution, mais aussi la permanence de ce savoir*[139]. *Le* tasawwuf, *en effet, n'a pas manqué depuis, de maîtres qui en ont exposé les significations les plus hautes*[140].

Le chapitre qu'Ibn Khaldûn consacre à la science des lettres confirme dans une certaine mesure la prédiction d'al-Bûnî mais aussi l'importance de plus en plus grande prise par le livre de ce dernier. Absent dans la version conçue au Maghreb[141], *ce chapitre prend place entre la science de la magie et des talismans*[142] *et l'alchimie, bien après le passage consacré au* tasawwuf. *Bien qu'il reconnaisse que les « hommes des Noms divins » ne considèrent pas cette science comme le moyen d'exercer un pouvoir* (tasarruf), *il en traite surtout du point de vue de la* sîmiyâ', *citant simultanément Ibn 'Arabî et al-Bûnî*[143]. *Il est curieux de constater qu'Ibn Khaldûn sépare totalement la science des lettres du* jafr *qu'il rattache au chapitre sur l'attente du Mahdî*[144], *alors qu'au contraire al-Bûnî l'y intègre*[145].

Mais c'est surtout 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (m. 730/1329) qui l'introduit dans le commentaire des lettres isolées, prolongeant ainsi d'une certaine manière l'œuvre d'Ibn 'Arabî et restaurant une tradi-

tion exégétique très ancienne[146] *sous une forme nouvelle : « Alif-Lam-Mim* et le Livre promis ; autrement dit : la forme du Tout-Universel (représentée par le monogramme initial) est ce que l'on a désigné par la notion de *Kitâb al-jafr wa l-jâmi'a*, le "Livre du Parchemin et de la somme renfermant toute chose", livre "promis" comme devant être avec le *Mahdî* à la fin des temps, et qui ne sera lu, tel qu'il est en réalité, que par celui-ci. Le *Jafr*, ou le Parchemin, est la Table du Décret éternel *(lawh al-qadâ')* qui est l'intellect du Tout-Universel et la *Jâmi'a*, ou la Somme, est la Table du destin assigné *(lawh al-qadar)* qui est l'Âme du Tout-Universel[147]. »

La science des lettres fut aussi l'objet de quelques présentations en Occident non pas dans la perspective d'une recherche universitaire[148] *mais selon l'esprit même de cette science et par référence à l'œuvre du Shaykh al-Akbar.*

Dans un article écrit peu de temps après son arrivée au Caire, René Guénon donna un aperçu de la science des lettres[149] *où il traite tout d'abord de la notion de langue primordiale, en reprenant l'expression de* lugha suryâniyya *que l'on trouve, comme on l'a vu, chez les Ikhwân al-Safa et d'autres auteurs*[150]. *Ce qu'il dit ensuite de la constitution des langues sacrées en citant le chapitre 2 des* Futûhât *ne s'y trouve pas exactement, mais correspond plutôt au chapitre 5 de la* Fâtiha *et peut-être aussi au chapitre 198 sur le* nafas. *En réalité, il semble plutôt que ces données aient été communiquées à René Guénon par transmission orale. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que pour les applications secondaires de la science des lettres ou* sîmiyâ', *il se réfère à Ibn Khaldûn autrement dit à ce que ce dernier avait lui-même reçu à son arrivée en Égypte,*

mais sans la même ouverture spirituelle. Vraisemblablement sans avoir lu Ibn 'Arabî, René Guénon n'en avait pas moins saisi l'importance de la science des lettres pour la compréhension du cas spirituel du Shaykh al-Akbar et ceci à travers son autre surnom initiatique : al-Kibrît al-ahmar, *« le Soufre rouge ». Il conclut ainsi son article :* « ... Et seul peut opérer activement dans tous les mondes celui qui est parvenu au degré du "Soufre rouge", désignation indiquant une assimilation qui pourra paraître à certains quelque peu inattendue, de la "science des lettres" avec l'alchimie. En effet ces deux sciences, entendues dans leur sens profond, n'en sont qu'une en réalité, et ce qu'elles expriment l'une et l'autre, sous des apparences très différentes, n'est rien d'autre que le processus même de l'initiation, qui reproduit d'ailleurs rigoureusement le processus cosmogonique, la réalisation totale des possibilités d'un être s'effectuant nécessairement en passant par les mêmes phases que celles de l'Existence universelle » [151].

« *Les mystères de la lettre* Nûn », *article publié quelques années plus tard montre combien René Guénon est proche d'Ibn 'Arabî dans l'interprétation du symbolisme, en particulier à propos du* nûn *supérieur et inférieur* [152]. *Dans d'autres articles, René Guénon montre également combien le langage de la science des lettres en Islam est adapté à l'expression de la doctrine métaphysique et cosmologique* [153].

Michel Vâlsan, à partir d'une correspondance avec René Guénon portant en partie sur le symbolisme des lettres [154], *laissa deux articles sur ce sujet : « Un symbole idéographique de l'Homme universel », suivi du « Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe ôm »* [155]. *L'indication confiée par René Guénon était un triangle*

dont le sommet porte un alif *et la base un* dâl *et un* mîm *soit les trois lettres du nom* Adâm ; *à l'intérieur un triangle inversé dont la base porte un* hâ' *et un* wâw *et le sommet un* alif *donne le nom* Hawâ' *(Ève). Sur le côté droit du grand triangle on peut lire* Ahad *(Un) et sur le côté gauche* Awm (ôm), *et sur la base* Dâma *et* Dâ'im *(Permanent). À partir de cette figure et de données relevant de la science des lettres et inspirées par l'enseignement d'Ibn 'Arabî, M. Vâlsan tire des conclusions d'une grande importance pour la doctrine des états multiples de l'être et de l'Homme universel. Il interprète ce symbole comme un* « sceau des deux sciences sacrées des nombres et des lettres. Ces sciences sont en réalité les deux branches principales de la science plus générale des Noms (applicables aussi bien dans l'ordre divin que dans l'ordre culturel) qu'Allâh a enseignée par privilège à Adam *(Cor. 2 : 31, cf.* Genèse, II, *19-20)* et le fait que cet *alif* est dans notre schéma tout d'abord l'initiale du nom même d'Adam illustre parfaitement la vérité que ces deux sciences sont deux attributs complémentaires et solidaires de l'Homme universel... » [156].

La référence à la Tradition primordiale, en la personne d'Adam, et hindoue, suggérée par la présence du monosyllabe Awm, *à travers la tradition abrahamique, explique la rencontre de l'Inde et de l'Islam ou du début et de la fin du cycle. Comme chez les Ikhwân al-safâ la comparaison de deux alphabets donne tout son sens à cette rencontre, notamment par le rapprochement entre les deux vocables* Awm et Amîn (*dont la dernière lettre est un* nûn).

La science des lettres constitue donc la clé de toute connaissance depuis l'origine ou l'audition du son primordial, jusqu'à sa résorption lors de l'accomplisse-

ment du cycle. Il faut insister ici sur l'importance de cette étude non seulement parce qu'elle s'inspire largement de l'enseignement du Shaykh al-Akbar sur les lettres, mais aussi parce qu'elle en souligne la dimension la plus universelle[157].

Il ressort de ce qui précède que la science des lettres a revêtu en Islam deux aspects : l'un cosmologique, d'origine hellénistique, présent surtout chez Jâbir et les Ikhwân al-safâ, l'autre, métaphysique, spirituel et eschatologique d'inspiration coranique, représenté aussi bien par le shi'isme ésotérique que par le tasawwuf. *Cependant aucun des deux n'exclut l'autre et les deux courants s'interpénètrent, rendus solidaires par le Coran, où Révélation et création sont associées par la parole existentiatrice du* kun. *De plus tous les auteurs présentés ici s'accordent à considérer que seuls la contemplation et le dévoilement procurent la science effective des lettres et de tous leurs sens. Pourtant tous ne réalisent pas le même équilibre entre tous les ordres de connaissances que véhiculent ces deux courants principaux. Parmi les maîtres du* tasawwuf, *il semble que Sahl al-Tustarî et Ibn Masarra préfigurent le mieux la synthèse achevée par le Shaykh al-Akbar. Dans leur concision, leurs traités consacrés à cette science touchent à peu près tous les aspects de la doctrine dont l'expression s'épanouira dans les* Futûhât *et les autres œuvres du Shaykh. Ce n'est évidemment pas un hasard si cette expression adopte le langage des Lettres, car celles-ci sont à la fois une clé ouvrant le cœur à la pénétration du Livre et un sceau tenant cacheté ce dont n'est pas venu le temps du dévoilement. D'un côté « Celles qui ouvrent les sourates »* (fawâtih al-suwar) *ont alimenté une tradition ininterrompue dans laquelle s'inscrit naturellement Ibn 'Arabî et dont l'herméneutique n'est autre que*

l'ascension des degrés paradisiaques et coraniques. De l'autre la fonction de « sceau » correspond plutôt à la redescente, parallèle à celle du Verbe, des « hommes des secrets » renvoyés pour assurer l'ordonnance intérieure de l'univers et guider les hommes vers le sens total et ultime de « ce livre-là ». Pour de tels hommes la science des lettres embrasse tous les ordres de connaissance, métaphysique et cosmique, initiatique et cyclique. Nul doute qu'Ibn 'Arabî a joué un rôle prépondérant dans la réunion de tous ces aspects, reflets multiples, au regard de la manifestation d'un principe unique. Du point de vue de l'histoire des idées on pourrait même voir quelque analogie entre cette synthèse et celle à laquelle s'essayèrent les philosophes des siècles précédents, entre l'héritage antique et prophétique. Mais l'action d'Ibn 'Arabî s'exerce sur un autre plan, strictement initiatique où l'Intellect, comme le rappelle le commentaire de la Fâtiha, *reste le « vizir » fidèle de l'Esprit.*

Peu se sont engagés, ou du moins exprimés, sur cette voie : identifier, au cœur même de l'être, la lettre au sens. Niffari y est resté comme « en arrêt », alors qu'Ibn 'Arabî y a puisé l'énergie spirituelle qui donne à son commentaire coranique, Al-Jam' wa l-tafsîl, *cette puissance herméneutique de synthèse et d'analyse*[158]. *Si intimement sont unies Parole et manifestation, que toute parole composée de lettres, émanation du « Souffle du Tout-Miséricordieux » est d'origine coranique. Les lettres deviennent donc le principe de l'herméneutique non seulement du Coran mais de toute réalité et ce fait central constitue sans doute la contribution la plus spécifique et la plus profonde du Shaykh al-Akbar à la science des Lettres. Le « Livre de l'éternité »* (Kitâb al-azal)[159] *illustre remarquablement cette herméneutique, puisque le mot* azal *n'est pas lui-même*

coranique. Après avoir traité des difficultés théologiques que soulève la notion d'« éternité », il les abroge en se livrant à une exégèse des trois lettres du mot AZaL, *selon « le langage des secrets », autrement dit la science des Lettres, en des termes proches du passage sur l'« Homme éternel » au début du chapitre 2 des* Futûhât : « Sache que le secret de l'éternité, son esprit et ce pourquoi elle existe, ce n'est autre que moi [160]... »

Si Ibn 'Arabî affirme que « l'existence est une lettre dont tu es le sens », *c'est que « toi », le serviteur, doit s'identifier à la lettre et au sens du Coran. Or ce livre est lui-même issu du « Livre inconnu » enveloppant et impénétrable comme la science divine* [161]. *Comme l'Homme universel, le Livre regarde d'une face vers le manifesté et de l'autre vers le non-manifesté. Dans l'isthme qui sépare ces deux faces de la réalité, les lettres assurent le passage de l'une à l'autre tantôt pour abolir la distinction tantôt pour l'instituer, toujours pour assister le serviteur de la Réalité une et multiple.*

Figure 1
Le symbolisme du nûn *et le secret de son éternité*

a *La lettre* nûn : ن

b *Le* nûn *supérieur et inférieur :*

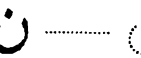
supérieur — *non-manifesté*
inférieur — *manifesté*

c *L'*alif *couché ou le diamètre rejoignant les deux extrémités du* nûn :

*tête de l'*alif — *point de fixation* (markaz)

d *En se relevant l'*alif *forme un* lâm :

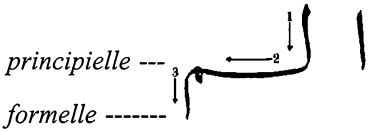
e *Le* nûn *se décompose en* zây :



f *On a donc les trois lettres du mot* azal *« éternité » :*

alif + zây + lâm = ازل

Figure 2
Alif-Lâm-Mîm



Dynamisme de l'écriture et de la manifestation :
1. Descente de l'Essence vers l'Attribut.
2. Extension de l'Attribut vers l'Acte.
3. Descente de l'Acte vers la manifestation.

Figure 3
Le lâm

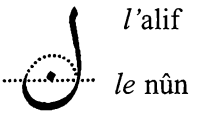
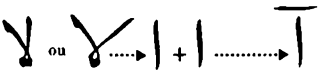


Figure 4
Le lâm-alif *et sa décomposition*



1 *2* *3 :* alif *et* madda

Figure 5
Les lettres sâd *et* dâd *et leur caractère circulaire*

La hiérarchie des lettres

Chapitre 2, section I, 1re partie [162]

Sache — Dieu nous assiste — que l'Existence absolue et non conditionnée comporte Celui qui impose la Loi *(al-mukallif)* ou l'Être vrai *(al-Haqq)* et ceux à qui la Loi est imposée *(al-mukallafûn)* ou l'univers *(al-'âlam)*. Comme les lettres englobent l'une et l'autre réalité, nous nous proposons à partir de ces lettres de les distinguer, selon une modalité précise, vérifiée, invariable pour les hommes de dévoilement lorsqu'ils en prendront connaissance. Cette modalité procède des éléments simples *(basâ'it)* dont sont composées les lettres, que l'on appelle en arabe *hurûf al-mu'jam* [163] quand on les désigne chacune par leur nom, car leur sens demeure incompréhensible à celui qui cherche à le pénétrer par la réflexion. Lorsque les éléments simples nous furent dévoilés, nous trouvâmes que les lettres se répartissent selon quatre degrés *(martaba*, pl. *marâtib)* :

— Les lettres dont le degré comporte sept sphères célestes : l'*alif*, le *zây* et le *lâm* ;

— Les lettres dont le degré comporte huit sphères : le *nûn*, le *sâd* et le *dâd* ;

— Les lettres dont le degré comporte neuf sphères : le *'ayn*, le *ghayn*, le *sîn* et le *shîn* ;

— Les lettres dont le degré comporte dix sphères : le reste des lettres de l'alphabet soit dix-huit lettres. Chacune de ces lettres est constituée à partir de dix sphères célestes, de même que les précédentes le sont à partir de neuf, huit et sept sphères, ni plus ni moins.

Le nombre des sphères célestes, qui sont les éléments simples dont nous venons de parler et à partir desquelles les lettres sont existenciées est de 261 [164]. Le degré septénaire, le *zây* et le *lâm*, à l'exclusion de l'*alif*, a pour nature *(tab')* la chaleur et la sécheresse. Quant à l'*alif* sa nature peut être la chaleur, l'humidité, la sécheresse ou la frigidité ; il est chaud avec le chaud, humide avec l'humide, froid avec le froid et sec avec le sec, selon les mondes qui l'avoisinent [165]. Les lettres du degré octénaire sont chaudes et sèches. Parmi celles du degré nonénaire, le *'ayn* et le *ghayn* ont pour nature la frigidité et la sécheresse ; le *sîn* et le *shîn*, la chaleur et la sécheresse. Celles du degré décénaire sont chaudes et sèches, sauf le *hâ'* et le *khâ'* qui sont froids et secs, ainsi que le *hâ'* et le *hamza* qui sont froids et humides [166]. Le nombre des sphères dont le mouvement produit la chaleur est de 203, celui des sphères dont le mouvement produit la sécheresse 241 ; celui des sphères dont le mouvement produit le froid 65, et celui des sphères dont le mouvement produit l'humide 27 [167], compte tenu de leur mixtion et pénétration réciproques *(tawâluj-tadâkhul)*, comme nous l'avons dit plus haut. Ainsi à partir du mouvement de sept sphères sur les 203 sphères, les quatre premiers éléments *('anâsir)*, sont existenciés, et à partir d'eux l'*alif* l'est en particulier. À partir du mouvement des 196 autres sphères, sont existenciées en particulier la chaleur et la sécheresse et rien d'autre. De ces sphères proviennent les lettres *bâ', jîm, dâl, wâw, zây, tâ', yâ', kâf, lâm, mîm,*

nûn, sâd, fâ', dâd, qâf, râ', sîn, tâ', thâ, dhâl, zâ', shîn [168]. Le mouvement de 88 sphères produit la frigidité et la sécheresse en particulier et de ces sphères procèdent le *'ayn*, le *hâ'*, le *ghayn* et le *khâ'*. Vingt sphères par leur mouvement donnent existence au froid et à l'humidité, et d'elles viennent le *hâ'* et le *hamza*. Quant au *lâm-alif*, il procède du mélange des 196 sphères s'il se prononce *lâ (lâm + alif* de prolongation) ou du mélange des 196 et 20 sphères s'il se prononce *la'a (lâm + hamza)* [169].

Il n'est pas dans l'univers de sphère spécifique à partir de laquelle soient existenciées la chaleur et l'humidité. Si l'on considère la nature de l'air (qui en est issu), on découvre dès lors la sagesse divine qui l'empêche de procéder d'une sphère particulière [170]. Il n'est pas non plus de sphère à partir de laquelle l'un des éléments premiers soit existencié isolément. Ainsi le *hâ'* et le *hamza* sont entraînés par la rotation de la quatrième sphère qui parcourt le cycle de la sphère ultime *(al-falak al-aqsâ)* en 9 000 ans. Le *hâ'*, le *khâ'*, le *'ayn* et le *ghayn* sont mus par la rotation de la deuxième sphère qui parcourt le cycle de la sphère ultime en 11 000 ans et toutes les autres lettres sont entraînées par la première sphère dont le parcours est de 12 000 ans. Cette sphère ultime comporte un certain nombre de « mansions » *(manâzil)* pour chacune des sphères qu'elle embrasse ; les unes se trouvent sur la surface, les autres dans sa partie concave, d'autres entre les deux. Si cela n'eût par trop allongé ce chapitre, nous aurions montré les « mansions » et les réalités que contient chaque sphère. Mais nous projetons de revenir suffisamment sur ce point dans le chapitre soixantième, si Dieu nous l'inspire, lorsque nous parlerons des éléments et du pouvoir du monde supérieur sur le monde inférieur, et que nous dirons dans lequel

des cycles de la sphère ultime se situe ce monde où nous sommes présentement, et quelle entité spirituelle *(rûhâniyya)* a regard sur nous. Tenons donc notre frein jusqu'à ce que nous parvenions à son lieu ou que son lieu parvienne à nous — si Dieu veut[171].

Le degré septénaire et ses lettres, le *zây*, l'*alif* et le *lâm*, correspondent à la présence divine qui impose la Loi. Le degré octénaire et ses lettres, le *nûn*, le *sâd* et le *dâd*, représentent dans le monde des Lettres ce qui est le propre de l'Homme. Le degré nonénaire et ses lettres, le *'ayn*, le *ghayn*, le *sîn* et le *shîn*, sont le propre des Djinns. Quant au degré décénaire, le second hiérarchiquement et comportant le reste des lettres, il est le propre des Anges. La division de ces quatre catégories d'être, selon ces quatre degrés hiérarchiques, repose sur des vérités essentielles difficiles à saisir, dont l'explication exigerait un recueil à lui seul. Nous avons commencé à en traiter dans *Le livre des Principes et des Fins sur ce que les lettres de l'alphabet contiennent de merveilles et de signes*. Cet ouvrage inachevé est entre nos mains ; seuls quelques feuillets sans continuité en ont été rédigés[172]. J'en donnerai toutefois un très rapide aperçu. Les djinns du Feu *(al-jinn al-nârî)* ont en propre quatre lettres en raison de réalités qui leur sont constitutives et qui leur firent dire, comme Dieu nous en a informés : « *Puis je viendrai à eux, par-devant et par-derrière, sur leur droite et sur leur gauche* » (*Coran* 7 : 17)[173]. Leurs quatre réalités ainsi épuisées, il ne leur en resta pas de cinquième pour rechercher un degré de plus. Garde-toi de croire que cela leur est possible, car ainsi la hauteur et son opposé leur appartiendraient et complèteraient les six directions de l'espace. La réalité des choses *(al-haqîqa)* ne l'admet point, comme nous l'avons établi dans *Le livre des Principes et des Fins*. Nous y avons montré la rai-

son pour laquelle le *'ayn*, le *ghayn*, le *sîn* et le *shîn* leur sont tout à fait spécifiques, ainsi que la correspondance entre ces lettres et eux, car leur existence procède des mêmes sphères que ces lettres.

La Présence divine a en propre trois de ces lettres, en raison de réalités qui leur sont également constitutives : l'essence, l'attribut (ou la qualité) et le lien *(râbita)* entre les deux. Ce lien est aussi la réceptivité *(qabûl)* par laquelle la qualité se rattache au qualifié et à celui qui est qualifié par elle. Ainsi la science se rattache elle-même aussi bien à celui qui par elle est savant qu'à la chose sue ; la volonté, à celui qui, par elle, veut et à la chose voulue. Par ailleurs ces lettres ont un même nombre [174]. Quels sujets d'émerveillement sont les réalités constitutives des êtres pour ceux qui en prennent connaissance, car Dieu affirme Sa transcendance dans ce que l'Autre ignore et que ne peuvent contenir les poitrines de ceux qui sont ignorants à Son sujet. Nous avons également parlé de la correspondance entre ces lettres et la Présence divine dans le livre précité [175].

La Présence humaine a en propre trois de ces lettres tout comme la Présence divine. Mais si les deux présences coïncident par le nombre, les lettres sont ici le *nûn*, le *sâd* et le *dâd*. La Présence humaine se différencie donc de la divine par la matière de ses lettres. En effet la servitude ne peut être associée à la seigneurie dans les réalités en vertu desquelles cette dernière est dieu *(ilâh)*, de même qu'en vertu de ses propres réalités, le serviteur est voué à l'adoration de Dieu *(ma' lûh)*. Étant selon la forme de Dieu [176], l'Homme est doté de trois lettres, comme Lui *(ka-huwa)*. Si l'Homme et Dieu participaient des mêmes réalités constitutives, il n'y aurait qu'un être unique, Dieu ou serviteur, ce qui ne saurait être. Il faut donc que les

réalités essentielles soient distinctes les unes des autres même si elles peuvent être attribuées à un même être[177]. C'est pourquoi Dieu se distingue des hommes par son éternité *(qidam)* tout comme les hommes se distinguent de Lui par leur venue à l'être adventice *(hudûth)*. On ne peut dire que Dieu se distingue des hommes par sa science, car la sphère de la science est une ; elle est éternelle avec l'éternel, contingente avec le contingent. Les deux présences ont en commun d'être saisies par l'intellect du fait de trois réalités essentielles : essence, qualité et lien entre la qualité et le qualifié. Le serviteur, lui, est soumis à trois états : un état avec lui-même exclusivement ; c'est l'instant où son cœur endormi ne perçoit plus rien d'autre ; un état avec Allâh, et enfin un état avec le monde. Le créateur est en cela distinct de nous, car il n'a que deux états, l'un pour lui-même, l'autre pour ses créatures. Puisque, au-dessus de Lui ne se trouve aucun être, Dieu n'a pas de qualité qui le rattacherait à lui. Mais ceci est une autre mer ; si nous nous y enfoncions, il en ressortirait des choses que l'ouïe ne peut supporter. Nous avons mentionné dans *Le livre des Principes et des Fins* la correspondance entre le *nûn*, le *sâd* et le *dâd*, qui appartiennent à l'homme, et l'*alif*, le *zây* et le *lâm*, qui appartiennent à la Présence divine. Même si les lettres de la Présence divine procèdent de sept sphères et celles de la Présence humaine, de huit, cela ne contredit pas leur correspondance, mais établit la distinction entre la divinité et l'adorateur.

Sur la lettre nûn

Il est dans l'écriture même du *nûn*[178], qui est un hémisphère, des merveilles que seul a pouvoir d'enten-

dre celui qui a ceint fermement ses reins du pagne de l'admission sans réserve *(taslîm)*, et qui tant a réalisé en lui-même l'esprit de la mort qu'il ne saurait concevoir la moindre contestation et curiosité superflue *(tatallu')*. Dans le point même du *nûn* se trouve le premier indice du *nûn* spirituel et intelligible, au-dessus de la forme du *nûn* inférieur, qui est la moitié de la circonférence. Le point relié au *nûn* inscrit, placé au début de son tracé, est le lieu où se fiche *(markaz)*[179] l'*alif* intelligible déterminant le diamètre du cercle. Le point final par lequel s'interrompt et se termine la forme du *nûn* constitue la « tête » (c'est-à-dire le point initial) de cet *alif* intelligible et imaginable *(al-ma'qûla al-mutawahhama)*. Supposons que l'*alif* se relève de sa position allongée, il se fichera sur le *nûn* et alors apparaîtra la lettre *lâm*. La moitié du *nûn* représente un *zây* ; compte tenu de l'existence de l'*alif* (et donc du *lâm)*, le *nûn* signifie de ce point de vue « l'éternité humaine » *(al-azal al-insânî)*, de même que l'*alif*, le *zây* et le *lâm* ont déjà exprimé l'éternité divine. Avec cette différence que l'éternité est pour le Vrai divin apparente, car Il est en Son essence éternel, sans que rien Le précède ou inaugure Son existence, indubitablement. Un de ceux qui ont réalisé la vérité a parlé d'« Homme éternel » *(al-insân al-azalî)*, rattachant ainsi l'homme à l'éternité[180]. Mais celle-ci, cachée en lui, reste ignorée, car elle n'est pas apparente dans son essence. L'un des aspects de son existence selon lequel il est possible de parler à son sujet d'éternité est que l'existence peut être envisagée sur quatre plans *(marâtib)* ; l'existence dans le mental *(dhihn)* ; dans l'être-entité *('ayn)* ; dans la parole *(lafz)* et dans l'écriture *(raqm)*, ce dont il sera question dans la suite du livre, si Dieu veut[181]. Du point de vue de l'existence de l'Homme selon la forme divine, par laquelle il existe

comme entité essentielle *('ayn)* dans la science éternelle et sans commencement que Dieu a de lui dans son état d'immuabilité *(fî hâl thubûtihi)*, l'homme existe lui aussi dans l'éternité sans commencement *(azalan)*. Il se trouve, du fait de la sollicitude de la science divine à son sujet, dans une situation comparable à celle de l'accident dont la « localisation » *(tahayyuz)* est due à son inhésion à la substance. L'homme est donc « localisé » (dans la science divine) par voie de dépendance *(bi l-taba'iyya)* [182]. En raison de cela l'éternité reste cachée en lui, mais aussi en raison de ses propres réalités éternelles, détachées de cette forme spécifique, intelligible et réceptive à l'éternité et à la contingence, comme nous l'avons expliqué dans *Le Livre de la production des cercles et des tableaux* [183]. Qu'on s'y reporte car cette question y est développée, et nous l'évoquerons à nouveau dans certains chapitres de ce livre, quand le besoin s'en fera sentir. La manifestation du secret de l'éternité dont il a été question à propos du *nûn* est encore mieux achevée et établie dans le *sâd* et le *dâd* grâce à l'existence en eux d'un cercle parfait [184]. Ainsi les réalités essentielles de l'*alif* du *zây* et du *lâm*, propres au divin se ramènent à celles du *nûn*, du *sâd* et du *dâd*, propres au serviteur. Le Vrai divin se retrouve ainsi qualifié de secrets qu'il nous a été interdit de dévoiler dans les livres. Tout au plus le connaissant peut-il les exposer à ceux qui en sont dignes, que leur science et leur source d'inspiration *(mashrab)* soient identiques aux siennes ou qu'ils aient atteint les plus hauts degrés de l'admission sans réserve *(taslîm)*. À tout autre qu'à ces deux sortes de personnes, ses secrets sont interdits. Vérifie en toi-même ce dont il vient d'être question et aperçois-en l'évidence ; t'apparaîtront alors des merveilles dont l'éclatante beauté éblouit les intelligences !

Angélologie et numérologie : l'Ange intermédiaire entre Dieu et l'homme

Aux anges revient le reste des lettres, au nombre de dix-huit [...][185]. Nous avons déjà dit que la présence humaine est comparable à la Présence divine, ou plutôt qu'elle lui est identique, l'une et l'autre comportant trois degrés : le Royaume sensible, le Royaume angélique ou spirituel, le monde de la Toute-Puissance *(mulk, malakût, jabarût)*. Chacun de ces degrés en comporte trois autres[186], ce qui donne le nombre de neuf. Puis si l'on multiplie les trois du monde sensible par les six, somme des lettres des présences divine et humaine, ou encore les six jours déterminés durant lesquels les trois divins ont existencié les trois créaturels, on obtient dix-huit, c'est-à-dire l'existence de l'Ange. Procède ensuite de la même manière pour le divin. À Dieu reviennent neuf sphères pour la projection *(ilqâ')* et à l'homme, neuf sphères pour la réception *(talaqqî)*[187]. À partir de chacune des réalités essentielles des neuf sphères divines s'étendent des liens subtils *(raqîqa*, pl. *raqâ'iq)* vers les neuf sphères humaines, et réciproquement de celles-ci des liens subtils retournent vers les sphères divines. Où que ces liens se réunissent, l'ange est lui-même cette réunion et vient là à l'existence *(hadatha)*. Ce fait nouveau venu à l'existence est donc l'ange lui-même. S'il incline de tout son être du côté d'un des ensembles des neuf sphères, l'autre côté l'attire. Il va et vient ainsi *(yataraddadu)* de l'un à l'autre [...][188]. Revenons à notre propos. Les neuf sphères[189] sont tout aussi bien sept. En effet le monde sensible est en soi un monde intermédiaire *(barzakh)* ; cela fait un. Il a une face extérieure ; cela fait deux, et une face intérieure ; cela fait trois. Le monde de la Puissance *(jabarût)*[190] est un monde intermédiaire et donc le quatrième. Il a une

face extérieure qui est l'intérieur du monde sensible et une face intérieure, qui est le cinquième monde. Enfin le monde du Royaume intérieur *(malakût)* est en soi un monde intermédiaire : le sixième. Sa face extérieure est l'intérieur du *jabarût* et sa face intérieure, le septième monde, et il n'en est pas d'autre. Telle est la forme de l'héptade et de l'ennéade *(al-sab'iyya, al-tis'iyya)*. Si l'on prend maintenant les trois et qu'on les multiplie par sept, le résultat est vingt et un. En ôtant les trois de l'Homme, il reste dix-huit, la station de l'Ange, c'est-à-dire l'ensemble des sphères d'où l'homme reçoit les inspirations *(mawârid)*. Faisons de même pour les trois divins ; leur multiplication par les sept donne les sphères à partir desquelles Dieu projette vers Son serviteur les connaissances qu'Il Lui plaît de lui inspirer *(wâridât)*. Si on les considère du côté divin on parle des sphères de « projection » *(aflâk al-ilqâ')* ; et du côté de l'Homme, des sphères de réception *(aflâk al-talaqqî)*. Si nous prenons ensemble les ennéades divines et humaines, de leur réunion l'ange viendra à l'existence. C'est pourquoi Dieu a existencié neuf sphères : les sept cieux, le « Piedestal » et le Trône, ou, si l'on veut, la sphère des astres et la sphère obscure *(al-falak al-atlas)* [191]. [...]

Principes et production du monde physique

Sache qu'il y a dans le mélange de ces principes des merveilles. La chaleur et le froid, étant des contraires, ne se mélangent pas et ne peuvent donc rien produire à eux deux, tout comme l'humidité et la sécheresse. Le contraire du contraire ne peut se mélanger qu'avec le contraire de son contraire, si bien que ces principes ne

pourront jamais engendrer que quatre éléments. C'est pourquoi ils sont opposés deux à deux, car, s'il n'en était pas ainsi, leur composition dépasserait ce que comportent leurs réalités propres. La composition ne saurait s'effectuer à partir de plus de quatre principes *(usûl)*, car le nombre quatre comprend les nombres fondamentaux : trois plus quatre font sept, plus deux font neuf, plus un font dix. Compose ensuite le nombre que tu voudras. Aucun autre chiffre n'offre cette particularité, de même qu'il n'est de nombre parfait que six, car il peut se diviser en moitié, tiers et sixième [192]. Ainsi donc chaleur et sécheresse se mélangèrent : ce fut le feu ; chaleur et humidité : ce fut l'air ; froid et humidité : ce fut l'eau ; froid et sécheresse : ce fut la terre. Vois donc comment l'air se forme de la chaleur et de l'humidité ; il est le souffle vital *(nafas)* [193] qui anime la vie sensible ; par son souffle il meut toute chose, l'eau, la terre et le feu, par son mouvement se meuvent les choses, parce qu'il est la vie et le mouvement, l'effet de la vie. Tels sont les quatre éléments *(arkân)* engendrés par les principes mères *(al-ummahât al-uwal)*.

Sache ensuite que ces principes n'ont dans les êtres composés d'autre effet que celui de leur réalité propre, sans mélange. Ainsi la calorification provient de la seule chaleur, tout comme la dessication et la contraction viennent de la sécheresse. Quand tu vois le feu sécher un endroit où se trouve de l'eau, ne t'imagine pas que la chaleur l'a fait sécher, car le feu est composé de chaleur et de sécheresse : la chaleur a fait chauffer l'eau et par la sécheresse s'est opérée la dessication [...]. Ces principes sont donc incompatibles entre eux et ne se réunissent que dans la forme [194], conformément à la réalité propre à chacun d'eux. Un de ces principes ne se trouve jamais seul dans une forme, mais toujours

en couple, comme chaleur et sécheresse par exemple. La chaleur seule ne saurait s'y trouver, car rien d'autre qu'elle ne peut venir d'elle [195].

Origine commune des lettres et des principes premiers

« Dieu — gloire à Lui — existencia ces formes, l'eau, le feu, l'air et la terre, et les fit se transmuer l'une en l'autre : le feu devient air et l'air redevient feu, tout comme le *tâ'* est permuté en *tâ'* et le *sîn* en *sâd* [196]. En effet de la sphère dont procèdent les principes mères [197] furent également existenciées les lettres. De la même sphère procèdent la terre et les lettres : *thâ', tâ', tâ', jîm*, à l'exception de sa « tête », la moitié de la courbure du *lâm*, la « tête » du *khâ'*, les deux tiers du *hâ'*, le *dâl* « sec », *mîm* et *nûn* [198]. De la même sphère procèdent l'eau et les lettres *sîn, ghayn, tâ', hâ', dâd*, la « tête » du *bâ'* et son point, l'extension du « corps » du *fâ'*, la « tête » du *qâf* et une partie de sa courbe, ainsi que la moitié inférieure du cercle du *zâ'*. De la sphère dont procède l'air, viennent également la dernière partie du *hâ'*, celle qui ferme son cercle, la « tête » du *fâ'*, la courbe du *khâ'* qui forme un demi-cercle, la moitié supérieure du cercle du *zâ'* avec sa hampe, les lettres *dhâl, 'ayn, zây, sâd* et *wâw*. De la sphère d'où vient le feu, proviennent les lettres *hamza, kâf, bâ', sîn, râ'*, la « tête » du *jîm*, le corps du *yâ'* à l'exclusion de la « tête », le milieu du *lâm*, le corps du *qâf*, sans la « tête ».

Cependant c'est de la réalité essentielle de l'*alif* que procèdent toutes les lettres. Il est leur sphère selon l'esprit et la perception sensible [199]. De même il y a un cinquième existant qui est le principe des éléments.

Ceci est un point de divergence chez les spéculatifs partisans de la science des natures *(ashâb 'ilm al-tabâ'i' 'an al-nazar)* [200] ; le « Sage » le mentionne dans les *Ustuqusât* [201] sans rien apporter de décisif pour celui qui étudie cette question. Je n'ai point connaissance de cela pour avoir étudié la physique auprès des philosophes. Seulement, il arriva qu'un de mes compagnons entra chez moi, tenant ce livre à la main, car il se livrait à l'étude de la médecine. Il me demanda de lui exposer ces questions telles que nous les connaissons dans notre science acquise par le dévoilement intuitif *(kashf)* et non par l'étude. Il me lut donc ce livre où je remarquai ce point de divergence auquel je viens de faire allusion. Sans quoi je n'aurais pas su si cette question avait été ou non objet de divergence. Chez nous en effet, il n'est à ce sujet que chose vraie *(al-shay' al-haqq)*, telle qu'elle est en elle-même. Chez nous point de divergence, car Dieu, dont nous recevons les sciences, grâce à la vacuité du cœur de toute réflexion et à la prédisposition à recevoir les connaissances inspirées *(wâridât)*, est Celui qui nous instruit sur une chose, telle qu'elle est dans son principe, sans que cette connaissance reste globale et objet de perplexité *(min ghayri ijmâl wa lâ hayra)*. Nous connaissons donc les choses selon leurs réalités essentielles, qu'elles soient isolées (dans l'intellect) ou venues à l'existence par la composition des éléments, ou qu'il s'agisse de réalités divines ; sur rien de tout cela, nous n'émettons de doute. De là vient notre science et Dieu — gloire à Lui — est notre maître *(mu'allim)* en vertu d'un héritage prophétique préservé, prémuni contre toute insuffisance, globalité ou extériorité dans la connaissance [202] [...].

Celui qui sait que les éléments *(tabâ'i')* et l'univers composé à partir d'eux se trouvent dans une indigence et une nécessité extrêmes envers Dieu dont ils tiennent

leurs entités et l'harmonie de leur composition *(ta'lîf)*, celui-là sait que la cause de l'univers, ce sont les réalités essentielles de la Présence divine : les Noms les plus beaux et les attributs sublimes, chacun selon sa réalité propre. Nous l'avons montré amplement dans *Le Livre de la production des schémas et des cercles*[203] et nous en reparlerons dans le reste du livre[204]. Telle est la cause éternelle des causes qui ne cesse de faire entrer les « mères » en composition harmonieuse et d'engendrer les « filles »[205]. Gloire à Lui, gloire à Lui, Créateur de la Terre et des Cieux[206] !

De la répartition en quatre à celle en six degrés

Ainsi les sphères élémentaires *(basâ'it)* dont ceux qui se fondent sur leur intellect *(al-'uqalâ')* se limitent à considérer les réalités se répartissent selon quatre degrés. On a ainsi les lettres du divin procédant des sept sphères ; celles de l'Homme, procédant des huit ; celles de l'Ange, des neuf et celles du Djinn du feu, des dix. Ils n'envisagent pas de division supplémentaire, incapables qu'ils sont de percevoir ce qu'il en est vraiment, car ils sont subjugués par leurs intellects, tandis que ceux qui ont éprouvé la réalité des choses *(al-muhaqqi-qûn)* sont subjugués, eux, par leur Seigneur, le Roi, le Vrai — gloire à Lui et exalté soit-Il. Aussi reçoivent-ils un dévoilement dont ne bénéficient pas les autres.

Les sphères élémentaires considérées par ceux qui ont éprouvé la réalité des choses comportent six degrés hiérarchiques *(martaba* pl. *marâtib)* : Le premier degré, le degré de Celui qui impose la Loi, le Vrai divin, est celui du *nûn*. Il est binaire *(thunâ'iyya)*, car

nous ne connaissons Dieu qu'à partir de nous-mêmes. Il est notre Adoré, et c'est par nous qu'Il est connu dans Sa perfection. C'est pourquoi le *nûn* lui appartient, lequel est binaire, car ses éléments simples sont au nombre de deux : le *wâw* et l'*alif*[207]. L'*alif* se rapporte à Lui et le *wâw*, à « l'idée de toi » *(al-alif lahu wa l-wâw li-ma, nâka)* et dans l'existence il n'est autre qu'Allâh et toi, car tu es le *khalîfa*[208] [...].

Le second degré est celui de l'Homme, le plus parfait et le plus universel des êtres soumis à la Loi du point de vue de l'existence ; le plus accompli et le plus équilibré du point de vue de la création. À ce degré correspond une lettre unique, le *mîm* qui est ternaire parce que ses éléments simples sont au nombre de trois : *yâ', alif* et *hamza*.

Le troisième est celui des djinns quels qu'ils soient, de lumière ou de feu[209]. Ce degré est quaternaire et a pour lettres *jîm, wâw, kâf* et *qâf*.

Le quatrième est celui des animaux *(bahâ'im)*, qui est quinquennaire ; ses lettres sont : le *dâl* « sec », le *zây, le sâd* « sec », le *'ayn* « sec », le *dâd* et le *sîn* « sec », le *dhâl*, le *ghayn* et le *shîn*[210].

Le cinquième est celui des végétaux *(nabât)* ; sexténaire, il a pour lettres *alif, hâ'* et *lâm*[211].

Le sixième est celui des minéraux *(jamâd)* ; septénaire, ses lettres sont *bâ', hâ', tâ', yâ', fâ', râ', tâ', thâ', khâ'* et *zâ*[212].

Il sera plus loin question de toutes ces lettres, si Dieu veut. Le but de ce livre est de manifester, telles des lueurs et des allusions scintillantes, quelques secrets de l'existence. Si nous parlions ouvertement des mystères de ces lettres et de ce qu'impliquent leurs réalités essentielles, la main serait vite épuisée ; le calame, émoussé ; l'encre, asséchée. Les feuillets et les tablet-

tes ne les pourraient contenir, même si elles étaient « *le parchemin déployé* »[213]. Ces connaissances font partie de ces paroles dont Dieu a dit : « *Si la mer était de l'encre...* » ou « *Si tout ce qui est sur la terre comme arbres* [*était des calames*] *et si la mer* [*était de l'encre*], *alimentée par sept autres mers, les paroles de Dieu ne seraient pas épuisées* » (Coran 18 : 109 et 31 : 27). Il y a ici un secret et une allusion merveilleuse pour qui y prête attention et découvre le sens de ces paroles. Si ces sciences étaient le produit d'une réflexion et d'une spéculation, l'homme pourrait être cerné dans un laps de temps très proche *(la 'nhasara l-insân fî aqrab mudda)*. Mais les inspirations *(mawârid)* venues du Vrai Divin — exalté soit-Il — sans cesse se succèdent dans le cœur du serviteur. Ses esprits angéliques pleins de bonté et de justice descendent sur de tels êtres, apportant du monde du Mystère, de chez Lui, la miséricorde et d'auprès de Lui, la science[214]. Dieu dispense sans cesse Ses dons, le flux de Sa grâce est continu ; le réceptacle est toujours disponible, tantôt pour l'ignorance, tantôt pour la science. Si le serviteur se prépare, se dispose, purifie et polit le miroir de son cœur, il recevra le don divin perpétuel et, en un instant, ce que des lustres ne suffiraient à consigner, tant cette sphère intelligible est vaste, et étroite cette sphère sensible. Comment donc s'interromprait ce dont on ne peut concevoir ni la fin ni la limite ? C'est ce qu'exprime clairement l'ordre donné par Dieu à Son Envoyé — sur lui la Paix — : « *Et dis : Seigneur, fais-moi croître en science !* » (Coran 20 : 114)[215].

Les lettres isolées

Chapitre 2, section I, *2e partie*

Les lettres : mondes et hiérarchie

Sache — Dieu nous assiste tous — que les lettres sont une communauté dont les membres reçoivent la parole de Dieu et sont astreints à la Loi *(mukhâtabûn wa mukallafûn)*. Ils ont des envoyés de la même espèce qu'eux. Ils ont, en tant que tels, des noms que seuls connaissent ceux de notre voie qui ont reçu le dévoilement. Le monde des Lettres est doué du langage le plus pur et de l'éloquence la plus claire. Elles se répartissent selon la division du monde communément admise. On trouve ainsi parmi eux :

— Le monde de la Toute-puissance *(jabarût)*, pour Abû Tâlib al-Makkî[216]. Quant à nous, nous l'appelons le monde de l'Immensité *('azama)*, ce sont le *hâ'* et le *hamza* ;

— Le monde supérieur ou celui du Royaume céleste *(malakût)* : les lettres *hâ'*, *khâ'*, *'ayn* et *ghayn* ;

— Le monde intermédiaire *(al-'âlam al-wasat)* ou, selon nous et la plupart de nos compagnons, le monde du *jabarût* : les lettres *tâ'*, *thâ'*, *jîm*, *dâl*, *dhâl*, *râ'*, *zây*,

zâ', *kâf*, *lâm*, *nûn*, *sâd*, *dâd*, *qâf*, *sîn*, *shîn* et *yâ'* comme consonne[217] ;

— Le monde inférieur ou monde du Royaume sensible *('âlam al-mulk wa l-shahâda)* : les lettres *bâ'*, *mîm* et *wâw* comme consonne ;

— Le monde où le sensible se mêle à l'intermédiaire : le *fâ'*[218] ;

— Le monde du mélange entre le monde intermédiaire du *jabarût* et celui du *malakût* : le *kâf* et le *qâf* ; le mélange se situe au niveau du degré hiérarchique *(imtizâj al-martaba)*. Se mêlent à eux sur le plan de la qualité spirituelle *(al-sifa al-rûhâniyya)* le *tâ'*, le *zâ'*, le *sâd* et le *dâd*[219].

— Le monde du mélange entre le *jabarût* lieu de l'Immensité et le *malakût* : le *hâ'*[220] ;

— Le monde semblable à ceux dont chez nous on ne peut dire ni qu'ils sortent de notre monde ni qu'ils y entrent : l'*alif* ainsi que le *wâw* et le *yâ'*, lettres faibles[221].

Toutes ces lettres sont des mondes. Chacun d'eux reçoit un envoyé de sa propre espèce et une loi divine par laquelle ses êtres sont astreints à l'adoration. Elles ont des modalités subtiles et grossières. Du discours divin, elles ne reçoivent qu'ordre et non-interdiction. Parmi elles on trouve le commun et l'élite, l'élite de l'élite et la pure quintessence de l'élite de l'élite.

— Le commun, ce sont *jîm*, *dâd*, *khâ'*, *dâl*, *ghayn* et *shîn* ;

— L'élite de l'élite : *alif*, *yâ'*, *bâ'*, *sîn*, *kâf*, *tâ'*, *qâf*, *tâ'*, *wâw*, *sâd*, *hâ'*, *nûn*, *lâm*, *ghayn* ;

— La quintessence de l'élite de l'élite : le *bâ'* ;

— L'élite qui dépasse le commun d'un degré, les lettres du début des sourates, telles *Alif-Lâm-Mîm* et *Alif-Lâm-mîm-sâd*, au nombre de quatorze : *Alif Lâm*, *mîm sâd*, *râ'*, *kâf*, *hâ'*, *yâ'*, *'ayn*, *tâ'*, *sîn*, *hâ'*, *qâf*, *nûn*[222] ;

— La pure quintessence de l'élite de l'élite[223]... ;

— Le monde des envoyés *(al-'âlam al-mursal)* : *jîm*, *hâ'*, *khâ'* et *kâf*[224] ;

— Le monde de ceux qui se rattachent à Dieu et auxquels se rattachent les créatures : *alif*, *dâl*, *dhâl*, *râ'*, *zây*, *wâw* ; ils représentent le monde de la sanctification parmi les lettres chérubiniques[225] ;

— Le monde de ceux chez qui l'emporte l'acquisition des qualités divines [...][226] pour les hommes des lumières ;

— Le monde de ceux chez qui l'emporte la réalisation des vérités essentielles : *bâ'* et *fâ'* pour les hommes des secrets, ainsi que *jîm*[227] ;

— Le monde de ceux qui ont réalisé la station de la réunion *(maqâm al-ittihâd* [...][228] ;

— Enfin le monde dont les natures élémentaires sont mélangées *(al-'âlam al-muntazij al-tabâ'i')*. [...][229]

Ainsi nous t'avons conté[230] sur le monde des lettres de quoi mettre toi-même en pratique ce qui te fera parvenir au dévoilement du monde, à la découverte de ses réalités et à la réalisation du sens de la parole divine : « *Et il n'est de chose qui ne proclame Sa gloire par la louange, mais vous ne comprenez pas leur chant de gloire* » *(Coran* 17 : 44). Si le chant de gloire des êtres était le seul fait de leur état *(tasbîh hâl)*, comme le prétendent certains spéculatifs, quelle serait alors la portée de « *mais vous ne comprenez pas ? ...* » [...]

Alif-Lâm-Mîm
de la sourate al-Baqara

Je considérai les êtres de ce monde me demandant sur lesquels plus que sur d'autres je pourrais dévelop-

per mon propos et je trouvai que c'était le monde de l'élite *(al-'âlam al-mukhtâss)*, le monde du début des sourates, au sens inconnu[231], tels *Alif-Lâm-Mîm* de la *Baqara*, *Alif-Lâm-Mîm-Sâd* de la sourate *al-A'râf*, *Alif-Lâm-Râ'* de la sourate *Yûnus* (et d'autres) et leurs semblables.

Je tiendrai donc sur *Alif-Lâm-Mîm* de la *Baqara*, première sourate du Coran commençant par ces lettres au sens non explicite *(mubham)*, des propos concis, selon la voie propre aux secrets divins. Peut-être y adjoindrai-je quelques considérations sur les versets suivants, bien que cela ne fasse pas partie de ce chapitre. Je l'ai fait après en avoir reçu comme à l'accoutumée l'ordre de mon Seigneur. Je ne parle en effet que lorsque j'en ai reçu l'autorisation et de même je m'arrêterai quand une limite me sera signifiée.

Dans cette œuvre et d'autres, il n'en va pas comme pour les ouvrages d'autrui, et notre démarche n'est pas comparable à celle d'autres auteurs. Tout écrivain est libre de son choix, même si ce choix est contraint ou déterminé par la science qu'il diffuse. Dans son œuvre, il projette ou retient de son savoir ce qu'il veut, ou ce que lui confère sa science, ou encore ce que lui impose la question dont il traite jusqu'à ce qu'il l'ait mise en évidence. Mais nous, dans nos ouvrages, nous ne sommes pas ainsi : ce ne sont là que cœurs assidus à la porte de la Présence divine, scrutant ce que laisse poindre l'ouverture de la porte, pauvres, vides de toute science. Si en cette station-là on les interrogeait, ils n'entendraient pas, ayant perdu toute sensation. Une injonction venue par-delà ce voile se manifeste-t-elle à eux, aussitôt ils s'empressent de s'y conformer et d'en composer le texte conformément à ce qui leur a été précisé. Il se peut que vers eux soit projetée une chose qui n'est pas du genre de ce qu'ils sont en train d'écrire

selon l'habitude, la réflexion spéculative, les données de la science extérieure et le rapport extérieur entre les choses tel qu'il apparaît aux savants, et ceci en raison d'une correspondance cachée dont seuls ont conscience les gens de dévoilement. Mais il y a chez nous plus étrange encore : vers ce cœur sont projetées des choses qu'il reçoit ordre de transmettre, sans qu'il les connaisse à ce moment précis, pour une raison qui relève de la sagesse divine et échappe aux créatures. Aussi tout auteur composant un livre sous la dictée de la projection divine n'est pas tenu par la science du sujet dont il parle. Il peut y introduire ce qui semblera d'un autre ordre à un auditeur ordinaire, selon ce qui est projeté en lui, mais pour nous assurément il s'agit là précisément de ce sujet, sous un rapport toutefois que seuls nous autres connaissons, comme la colombe et le corbeau qui vivaient ensemble parce que tous deux boiteux. Ayant reçu ordre de consigner ce que je vais maintenant « projeter », il le faut absolument[232]. [...][233]

Sur les lettres isolées

Sache que le début des sourates, au sens inconnu, seuls ceux qui saisissent les formes intelligibles *(ahl al-suwar al-ma'qûla)* en connaissent la réalité. Les sourates du Coran commencent, elles, par un *sîn*, ce qui signifie la soumission à l'adoration légale *(al-ta'abbud al-shar'î)* ou encore l'extérieur de la muraille *(sûr)* où résident et le châtiment et l'ignorance du sens des sourates. L'intérieur de la muraille s'écrit avec un *sâd (sûra)* ; c'est la station de la miséricorde divine, ou la science des réalités essentielles renfermées par

ces sourates, et cette science est celle de l'Unité divine[234].

Dieu — Il est béni et exalté — a fait que vingt-neuf sourates commencent par ces lettres isolées, nombre qui représente la perfection de la forme : « *Et la lune, Nous l'avons déterminée en mansions* » (Coran 36 : 39)[235]. La vingt-neuvième est le pôle *(qutb)*, l'axe de la sphère et la cause de son existence, comme dans la sourate *Al-'Imrân* qui commence par *Alif-Lâm-Mîm-Allâh* [pas de dieu si ce n'est Lui, le Vivant, l'Immuable] (Coran 3 : 1-2) sans quoi les vingt-huit lettres n'auraient pas de stabilité[236]. Compte tenu de leur répétition dans le Coran, ces lettres sont au nombre de soixante-dix-huit[237]. Les « huit » sont le sens véritable du « et quelques » dans la parole du Prophète — sur lui la paix — « *la foi comporte soixante-dix et quelques ramifications* »[238]. Ainsi un serviteur n'aura pas pénétré parfaitement tous les secrets de la foi tant qu'il n'aura pas connu les réalités essentielles de chacune de ces lettres dans leurs sourates respectives.

Si l'on objecte : le sens précis de « et quelques » *(bid')* est inconnu dans la langue, puisqu'il désigne un nombre de un à neuf, comment donc trancher pour le sens de huit ? Je puis répondre que j'y suis parvenu par la voie du dévoilement, car telle est la voie que je suis et la pierre angulaire qui soutient toutes mes sciences. Mais je puis aussi t'en donner quelque aperçu du point de vue du nombre. Ibn Barrajân n'a pas traité ainsi de cette question dans son livre, mais l'a abordée — Dieu lui fasse miséricorde — du point de vue de l'astrologie *('ilm al-falak)*. Il cacha son dévoilement direct sous ce voile en prédisant la conquête de Jérusalem en l'an 583 (1187)[239]. De même à notre gré, nous dévoilerons cette connaissance ou bien nous apposerons sur elle le voile du calcul numérique.

Nous dirons donc que le « quelques » dans la sourate *al-Rûm* signifie « huit »[240]. Prenons la valeur numérique des lettres *A.L.M.* selon « la petite estimation », cela fera huit[241]. Ajoutons-y les huit de « quelques », cela fait seize. Enlevons un, parce qu'il vient de l'*alif* qui marque le principe *(uss*, des lettres et des nombres), il reste quinze qu'on mettra de côté. Recommençons la même opération au moyen de « la grande somme » ou « estimation »[242]. Multiplions huit par soixante et onze en considérant qu'il s'agit d'années, le produit sera 568. Ajoutons-y les quinze laissés de côté, cela fera 583 années, date de la conquête de Jérusalem, selon la lecture *ghalabat-i-l-rûm*, « *les Rûms ont vaincu...* ». En l'an 583 les musulmans vainquirent et s'emparèrent du lieu de pèlerinage des Infidèles. [...][243]

Dieu — gloire à Lui — fit de l'*alif* la première de ces lettres dans l'écriture, du *hamza* la première dans la prononciation[244] et du *nûn*, la dernière. L'*alif* représente l'existence de l'Essence dans sa perfection, car il n'a pas besoin d'être mû par une voyelle. Le *nûn* représente la moitié de l'univers, le monde de la composition et la moitié de la sphère qui nous apparaît de l'ensemble de la sphère. L'autre moitié est le *nûn* intelligible situé au-dessus du *nûn*. Si le *nûn* intelligible s'était manifesté à la perception sensible en se transportant du monde de l'Esprit, le cercle aurait été accompli. Mais Dieu a occulté ce *nûn* spirituel auquel l'Existence doit sa perfection. Le point du *nûn* perceptible par les sens fut placé là pour être l'indice de cet autre *nûn*. Ainsi l'*alif* est parfait sous tous ses aspects et le *nûn*, imparfait, tout comme le soleil est parfait et la lune imparfaite, car elle est effacement *(mahw)* et sa clarté, empruntée. Le *nûn* est aussi le dépôt de confiance *(amâna)* dont l'Homme s'est chargé. À la mesure de son effacement et de son occultation totale

(sirâr), seront sa confirmation et son apparition[245]. Triade pour triade ; la première : coucher de la lune du cœur divin en la Présence Une *(ghurûb al-qamar al-qalbî al-ilâhî fî l-hadrat al-ahadiyya)* ; la seconde : lever de la lune du cœur divin en la Présence seigneuriale *(tulû' qamar al-qalb al-ilâhî fî l-hadrat al-rabbâniyya)*. Entre les deux à jamais s'accomplissent sans défaillance sortie et retour, pas à pas[246].

[*Cette double triade qui exprime la médiation entre le manifesté et le non-manifesté par l'Homme universel, Ibn 'Arabî l'explicite encore à travers une triple division des lettres isolées du Coran : les « singulières », les « duelles », les « plurielles »*[247]. *Ces lettres signifient respectivement :*

1. La disparition de la trace du serviteur de toute éternité (fanâ' rasm al-'abd azalan) *ou la mer de l'éternité-sans-antériorité ;*

2. L'existence de la trace de la servitude dans l'état présent (wujûd rasm al-'ubûdiyya hâlan) *ou l'Isthme muhammadien (al-barzakh al-muhammadî)*[248] *;*

3. L'éternité sans postériorité dans la venue sans fin des inspirations divines (al-abad bi-l-mawârid allatî lâ tanâhâ)[249].]

Alif-Lâm-Mîm
de la sourate al-Baqara

Dans *Alif-Lâm-Mîm* de la *Baqara*, l'*alif* est une indication allusive *(ishâra)*[250] à la connaissance de l'unité, le *mîm*, au royaume impérissable et le *lâm* entre eux deux est un médiateur pour assurer un lien entre eux.

Considère la ligne sur laquelle tombe le trait du *lâm*, le « tronc » de l'*alif* y atteint son extrémité, et le *mîm*

y commence sa croissance pour descendre ensuite de « la plus excellente constitution » jusqu'« au plus bas des êtres bas », le point final de la « racine » du *mîm*[251]. Dieu — exalté soit-Il — a dit : « *Nous avons créé l'Homme dans la plus excellente constitution, puis nous l'avons renvoyé au plus bas des êtres bas* »[252] (Coran 95 : 4-5).

La descente de l'*alif* vers la ligne est du même ordre que la parole du Prophète : « *Notre Seigneur descend vers le ciel inférieur...* »[253]. Ce ciel est le début du monde de la composition, car il est le ciel d'Adam — sur lui la paix — et en deçà de lui se trouve la sphère du feu.

Ainsi l'*alif* descendit jusqu'au début de la ligne, depuis la station de l'Unité jusqu'à celle de l'existenciation des créatures, dans une descente de sanctification et de transcendance et non de similitude et de ressemblance. Le *lâm* fut médiateur *(wâsita)*, tenant lieu à la fois de Celui qui donne l'être et des êtres de l'univers *(al-mukawwin wa l-kawn)*. Il est donc la Puissance[254] à partir de laquelle le monde a été existencié. Dans sa descente jusqu'au début de la ligne, il ressemble à l'*alif*. Mais, mélange de Celui qui donne l'être et des êtres, il n'est pas qualifié de puissance sur lui-même, mais uniquement sur les créatures. Cet aspect de puissance étant tourné vers les créatures, sans elles il ne pourrait être attribué au Créateur ; il faut donc nécessairement que cet attribut soit en relation avec les créatures supérieures ou inférieures.

La réalité du *lâm* ne s'achève pas en arrivant sur la ligne, car il se retrouverait alors sur le même plan que l'*alif*. Il tend, de par sa réalité propre, à descendre sur ou sous la ligne à l'instar du *mîm*[255]. Il descendit donc pour existencier le *mîm*. Mais il ne pouvait descendre selon la forme du *mîm*, car dans ce cas aucune autre

lettre que ce dernier n'aurait pu être existenciée à partir de lui[256]. Le *lâm* descendit en accomplissant un demi-cercle dont l'extrémité rejoignit la ligne du côté à son point de départ. Il devint ainsi un hémisphère sensible exigeant un hémisphère intelligible, les deux formant une sphère complète[257]. C'est ainsi que l'univers tout entier, du premier être jusqu'au dernier, fut produit en six jours, espèce après espèce, depuis la première heure du dimanche jusqu'à la dernière du vendredi[258]. Resta le samedi consacré aux transferts d'état à état, de station à station et aux transmutations d'être à être, selon un ordre immuable, ininterrompu et inchangé[259]. Aussi ce jour est-il régi par le froid et le sec et correspond parmi les astres à Saturne[260].

Alif-Lâm-Mîm devint donc à lui seul une sphère enveloppante *(muhît)* ; celui qui en accomplit le cycle connaît l'Essence, les Attributs, les Actes et leurs objets. Celui qui récite[261] *Alif-Lâm-Mîm* selon cette réalité essentielle et ce dévoilement est présent par le Tout, pour le Tout, avec le Tout. Il ne reste plus aucune chose qu'à cet instant il ne contemple, si ce n'est que de certaines choses, il a la science et que d'autres, il ne l'a pas.

La transcendance de l'*alif* qui l'empêche de recevoir les voyelles indique que les Attributs divins ne peuvent être saisis que par les Actes. Comme le Prophète — sur lui la Paix — a dit : « *Dieu était sans rien avec Lui et Il est tel qu'Il était* »[262], nous nous tournons vers ce qui peut être saisi par l'intellect et non vers son Essence transcendante. On ne peut saisir une relation *(idâfa)* sans deux êtres en relation réciproque. Ainsi la paternité ne peut se concevoir sans un père et un fils réels ou supposés ; il en est de même pour les noms divins, tels le Possesseur, le Créateur, le Producteur des êtres, qui, par leurs réalités essentielles, appellent le monde.

Ce point se trouve indiqué dans les lettres d'*Alif-Lâm-Mîm* dans la jonction du *lâm*, qui est l'attribut, avec le *mîm*, qui en est l'effet et l'acte. L'*alif*, essence unique, ne saurait être rattaché à aucune lettre quand il se trouve en position initiale. Il est alors la Voie Droite, celle que l'âme demande en disant : « *Guide-nous sur la voie droite* » (Coran 1 : 6), voie de réalisation de la transcendance et de l'unité. Lorsque le Seigneur de cette âme — c'est-à-dire, le Verbe *(al-kalima)* — vers lequel elle reçut l'ordre de s'en retourner dans la sourate de l'Aube[263] eut confirmé sa demande par *âmîn*, Dieu agréa cette confirmation et fit apparaître l'*alif* de *Alif-Lâm-Mîm* à la suite de « *ni de ceux qui sont égarés* »[264]. Il occulta *Amîn*, qui est une réalité non manifestée du Royaume céleste. « *Celui qui prononce* âmîn *en même temps que les anges...* »[265] le réalise dans le non-manifesté *(ghayb)* que les docteurs de la Loi appellent « sincérité » *(ikhlâs)* ; les *sûfîs*, « présence » *(hudûr)* ; ceux qui ont réalisé la vérité, énergie spirituelle *(himma)* et que nous-mêmes et nos semblables nous nommons « sollicitude divine » *('inâya)*[266]. L'*alif*, uni à lui-même dans le Royaume céleste et dans la manifestation sensible, se manifesta et ainsi s'opéra la distinction entre l'éternel et le contingent. Médite ces lignes que nous avons tracées, tu y verras merveille !

L'existence de l'attribut dont nous venons de parler est confirmée par l'allongement de la voyelle du *lâm* et du *mîm* dans la récitation, contrairement à l'*alif*[267]. Si un *sûfî* fait cette remarque : c'est l'*alif* qui est écrit mais le *hamza* qui est prononcé et non l'*alif*, pourquoi en est-il ainsi ?, nous répondrons que cela confirme nos dires. L'*alif* ne peut recevoir de voyelle, car la lettre est inconnue tant qu'elle n'est pas mue par une voyelle. Lorsqu'elle l'est, on peut distinguer la lettre grâce à la

voyelle qui s'attache à elle dans un état d'élévation, d'établissement et d'abaissement[268]. Or l'Essence n'est jamais connue telle qu'elle est vraiment, comme l'*alif* son indice. Il est dans le monde des lettres le lieutenant de Dieu, tel l'homme dans l'Univers, lui aussi inconnu comme l'Essence ; il ne peut recevoir de voyelle et ne peut être connu que par la négation des attributs *(salb al-awsâf)*. Comme il est impossible de prononcer une lettre sans voyelle, on ne peut prononcer que le nom de l'*alif* et non l'*alif* lui-même, aussi prononce-t-on le *hamza* mû par la voyelle *a*[269]. Le *hamza* tient donc ici le lieu de la première production de l'être *(al-mubda' al-awwal)*. La voyelle *a* représente l'attribut de science (dont il procède) et le lieu de son existenciation réside dans la jonction du *kâf* au *nûn*[270].

[*Ibn 'Arabî fait ensuite remarquer que, dans le nom de la lettre* lâm, *l'*alif *est prononcé puisqu'il marque l'allongement de la voyelle* a. *De plus l'*alif *dans ce cas se rattache à la lettre précédente. Il explique ces deux faits ainsi :*]

Son allongement est le secret de la demande de soutien substantiel *(sirr al-istimdâd)*[271] qui entraîna l'existenciation des attributs dans le réceptacle des lettres. Aussi n'y a-t-il pas d'allongement sans liaison. La lettre est reliée à l'*alif* de par Son nom le Dernier, tout comme l'extension de l'*alif* s'accomplit par l'existence de la lettre à laquelle il est relié. Pour venir à l'existence cette lettre eut besoin de la qualité de Miséricorde universelle[272] et reçut pour cela « le mouvement de l'ouverture » *(harakat al-fath)* c'est-à-dire la voyelle *a (al-fatha)*. Quand elle l'eut reçue, il lui fut demandé d'exprimer sa gratitude. Comme elle demandait comment, on lui répondit : en faisant savoir aux

auditeurs que ton existence et celle de ton attribut ne sont pas pour toi-même, mais procèdent de l'essence de l'Éternel — exalté soit-Il. Mentionne-Le donc lorsque tu te mentionnes toi-même, par l'attribut spécifique de miséricorde. Il a fait de toi le signe de Lui-même. C'est pourquoi [le Prophète] a dit : « *Dieu a créé Adam à l'image du Tout-Miséricordieux*[273]. »

La voyelle *a* du *lâm* indique l'Attribut (de Miséricorde) et donc l'Essence. Mais qu'en est-il des deux autres voyelles *u* et *i* ? Les deux semi-voyelles correspondantes, le *wâw* et le *yâ'*, ne sauraient à l'instar de l'*alif*, indiquer elles aussi l'Essence, car l'Essence est Une. En tant que marquant l'allongement *(madd)* du *u* et du *i*, le *wâw* et le *yâ'* sont appelés « lettres de déficience » ou de « causalité » *(harf'illa)*. Cette terminologie à double sens grammatical et ontologique, fait de ces deux semi-voyelles ou semi-consonnes le symbole du dédoublement entre le principe et sa conséquence, car la « cause » *('illa)* suppose un être « cause » ou affecté par elle *(ma'lûl)*. L'allongement est la marque sensible de leur relation réciproque. Sur le plan de la Révélation *(wahy)* le *wâw* représente le porteur du message et le *yâ'* son destinataire. Les lettres Isolées du Coran comportant un *yâ'* d'allongement *(mîm, sîn)* désignent pour cette raison le Prophète et celles comportant un *wâw*, l'Ange (Coran 68 : 1) : « *Nûn, par le Calame...* » Le lien qui s'étend entre eux est le soutien *(madad)* que le monde supérieur apporte au monde inférieur par la Révélation.

Il faut qu'entre eux deux existe un secret par lequel se réalisent la demande de soutien et l'apport de ce soutien *(al-istimdâd wa l-imdâd)* et c'est pourquoi la causalité est marquée par l'allongement. En effet lorsque la Révélation fut confiée à l'envoyé angélique, s'il n'y avait eu aucune relation entre lui et celui vers qui

il devait la projeter, ce dernier n'aurait pu la recevoir. Ceci pourtant resta caché à l'Ange, qui reçut la Révélation. Être spirituel et supérieur, sa station est le *wâw*. En tant que lettre « déficiente » *(mu'talla)*, il marque l'« élévation »[274] et donc l'exaltation *('uluww)*. Aussi nous le désignons comme « l'Envoyé angélique spirituel », qu'il s'agisse de Gabriel ou d'un autre ange. À l'envoyé humain furent confiés certains des secrets de l'Unité divine et des Lois, et furent donnés la demande de soutien et l'apport de ce soutien substantiel au monde de la composition[275]. Le secret de la demande de soutien lui resta caché. Pour cette raison Dieu ordonna au Prophète de dire : « ... *Et je ne sais ce qu'on fera de moi ni de vous* » (Coran 46 : 9) ; le Prophète dit aussi : « *Je ne suis qu'un homme semblable à vous*[276]. » Comme il se trouve dans le monde inférieur, le monde du corps et de la composition, nous lui réservons le *yâ'* « déficient » précédé de la voyelle *i* et marquant l'« abaissement »[277]. Causes de l'existence des secrets divins dans la doctrine de l'Unité et la Loi, le *wâw* et le *yâ'* reçurent le don du secret de la demande de soutien et pour cette raison furent prolongés. La différence entre ces deux lettres et l'*alif* est due au fait qu'elles peuvent perdre cette station, en étant vocalisées par l'une des trois voyelles ou quiescentes, alors que l'*alif* n'est jamais vocalisé et, en tant que semi-voyelle d'allongement, n'est jamais précédé que de la voyelle *a*. Il n'y a donc pas de rapport entre l'*alif* d'une part, et le *wâw* et le *yâ'* de l'autre. Pour ces deux lettres, c'est leur station et leur attribut que d'être vocalisées, alors que si l'on rattache l'*alif* (en tant que semi-voyelle) à la déficience de causalité *('illiyya)*, cela ne lui appartient pas par essence. Du point de vue de l'Éternel — gloire à Lui — il ne supporte ni ne reçoit de voyelle. Il ne le fait que pour revêtir la qualité

attachée à une station et c'est en tant que *wâw* et *yâ'* qu'il y descend. Le signifié de l'*alif* est éternel, tandis que le *wâw* et le *yâ'*, vocalisés ou non, viennent à l'existence *(hâdith)*. S'il en est ainsi, tout *alif, wâw* ou *yâ'*, écrit ou prononcé, n'est qu'un signe *(dalîl)*. Tout signe étant adventice *(muhdath)* appelle un être qui le fait venir à l'existence *(muhdith)*, que ni l'écriture ni la prononciation ne peuvent cerner et qui est en réalité un non-manifesté manifeste. De même dans les lettres isolées *Yâ'*, *Sîn* et *Nûn*, les semi-consonnes *(alif, yâ'* et *wâw)* sont prononcées — ce qui représente Sa manifestation —, mais non écrites — ce qui représente Sa non-manifestation. Pour cette raison on peut actualiser la science de l'existence du Créateur, mais non la science de Son essence ; on peut de même actualiser la science de l'existence de « *Rien n'est comme son semblable* » (Coran 42 : 11) mais non pas de son essence[278].

Sache, ô toi qui reçois *(al-mutallaqî)*, que tout ce qui peut être cerné est un être produit ou créé, et tel est ton réceptacle *(mahall)*. Ne recherche donc le Vrai ni à l'intérieur ni à l'extérieur, car ce sont les attributs de l'existence adventice *(hudûth)*. Mais vois le tout dans le tout, tu trouveras le tout. Le Trône est un être uni *(majmû')* et le « Piédestal », un être séparé *(mafrûq) (vers)* :

Ô toi qui cherche à atteindre l'être du Vrai
Retourne vers ton essence. En toi est le Vrai ; tiens-toi à cela[279] *!*

« A.L.M. Cela est le Livre... »
(dhâlika l-kitâb)[280]

Le démonstratif *(ishâra)*[281] renvoie à un être existant, bien que marqué d'éloignement ; il en est ainsi

parce qu'il désigne le Livre, l'être séparé, le lieu de distinction. La lettre *lâm* annonce dans cette station l'éloignement. « *L'indication allusive* (ishâra) *est un appel venu de loin* », selon les Gens de Dieu[282].

Par ailleurs le *lâm* appartient au monde intermédiaire *(al-'âlam al-wasat)*, il est donc le lieu de l'attribut, car par ce dernier le contingent se distingue de l'éternel.

Par le *kâf* qui est le pronom « toi » au singulier, le discours s'adresse à un être singulier, afin qu'il n'y ait pas de confusion entre les êtres produits. De cela nous avons longuement parlé à propos de la parole divine : « *Ote tes sandales !* » *(ikhla'na'layka)* (Coran 20 : 12) dans *Le Livre de la connaissance unitive et distinctive*[283]. Le sens de cet ordre est : ôte le *lâm* et le *mîm*, restera l'*alif* qui transcende les attributs.

Puis une distance fut marquée entre le *dhâl* qui désigne le Livre, le lieu de la deuxième séparation *(farq)* et le *lâm* (de *li)* de l'attribut, le lieu de la première séparation permettant de lire le Livre, par l'*alif* qui est le lieu de l'union *(jam')* ; ceci pour que l'être qui se trouve dans la séparation ne s'imagine pas que le discours provient d'une autre séparation car il ne pourrait alors jamais atteindre aucune réalité essentielle. Il les distingua donc par l'*alif* qui devint un voile entre le *dhâl* et le *lâm*[284]. Le *dhâl* voulut rejoindre le *lâm*, mais l'*alif* s'interposa en disant : par moi tu le rejoindras ! Le *lâm* voulut lui aussi rencontrer le *dhâl* pour lui remettre le dépôt qui lui avait été confié *(amâna)*, mais à nouveau l'*alif* lui barra la route et lui dit : c'est par moi que tu le rencontreras !

Ainsi, que l'on considère l'existence en mode unitif ou distinctif *(jam'an wa tafsîlan)*, on la trouvera toujours accompagnée de la proclamation de l'unité

(tawhîd), indéfectiblement, tout comme l'Un accompagne les nombres. Deux n'existera jamais sans qu'un soit ajouté à son semblable ; trois ne saurait être sans qu'un soit ajouté à deux et ainsi de suite indéfiniment. L'un n'est pas le nombre et il est cependant le nombre en soi, en ce sens que par lui le nombre a été manifesté. Le nombre dans sa totalité est un. Si l'on soustrayait un à mille, le nom et la réalité de mille disparaîtraient. Resterait alors une autre réalité : les neuf cent quatre-vingt-dix-neuf. À partir du moment où l'un n'est plus dans une chose, celle-ci n'est plus, et inversement. Tel est le *tawhîd*, si tu en réalises vraiment le sens. « *Et Il est avec vous où que vous soyez* » (Coran 57 : 4)[285].

« Cela » est un terme imprécis *(harf mubham)* explicité par « le Livre », qui est sa réalité. « Le Livre » *(al-kitâb)* est précédé des deux lettres de la détermination et de la précision *(al-ta'rîf wa l-'ahd)* qui sont l'*alif* et le *lâm* d'*Alif-Lâm-Mîm*, bien qu'elles apparaissent ici sous une autre modalité. Elles se trouvaient là dans le lieu de l'union *(jam')* ; elles sont ici à la première porte de la distinction *(tafsîl)* ; entendu : de la distinction des secrets intimes de cette sourate en particulier et non d'une autre. Ainsi s'ordonne la hiérarchie des réalités dans l'existence.

« Cela est le Livre. » Il s'agit du Livre « inscrit » car les archétypes des livres sont au nombre de trois : le livre « tracé » *(mastûr)*, le livre « inscrit » *(marqûm)* et le livre « inconnu » *(majhûl)*. Nous avons déjà expliqué le sens de l'écrit et du secrétaire *(al-kitâb wa l-kâtib)* dans *Le Livre des dispositions divines pour la réforme du royaume humain* au neuvième chapitre ; on pourra s'y référer[286].

Les essences *(dhawât)*, parce que leur sens est unique, doivent pouvoir être différenciées par un autre sens : la qualité *(wasf)*. Ainsi le livre « inscrit » est

qualifié par le fait d'être inscrit et le livre « tracé », par le fait d'être tracé. Quant au livre « inconnu », auquel a été retirée toute qualification, il est en soi ou bien une qualité, et c'est pourquoi il ne peut être qualifié, ou bien une essence non qualifiée. Or le dévoilement nous apprend que ce livre « inconnu » est une qualité nommée « la Science », dont les cœurs des paroles divines sont le réceptacle. Ne vois-tu pas que Dieu dit : « *Alif-Lâm-Mîm. Descente du Livre...* » (Coran 32 : 1-2) et encore : « *Dis : "Il l'a fait descendre par Sa science..."* » (Coran 4 : 166). Ce discours fut adressé au *kâf* de *dhâlika* (c'est-à-dire : à toi) par l'attribut de science : le *lâm* de *li*, abaissé par la descente[287], car Son essence transcendante ne peut être perçue. Dieu donc dit au *kâf*, qui est aussi la Parole divine[288] : « *Ce livre-là*[289]*, descendu vers toi, est Ma science, non la tienne.* » « *Pas de doute à son sujet* » pour ceux qui comprennent les réalités essentielles. Je le fais descendre comme guidance pour celui qui Me prend comme protection. C'est toi qui es descendu et c'est Toi le réceptacle[290].

Tout livre procède d'un archétype *(umm)*. Or l'archétype de ce livre inconnu, tu ne le connaîtras jamais, car il n'est l'attribut ni de toi, ni de personne, ni non plus une essence. Si tu veux réaliser cela considère la manière dont la science s'actualise dans le savant ou dont la chose vue s'actualise dans celui qui voit. Elle n'est pas cette chose et n'est pas autre que son essence[291]. Considère les degrés *(darajât)* de *lâ rayba fîhi hudan li-l-muttaqîn* : « Pas de doute sur lui, guidance pour ceux qui se protègent en Dieu », ainsi que ses « mansions » *(manâzil)* ainsi qu'il sera dit plus loin et médite ce que je t'ai divulgué.

Délie le nœud du *lâm-alif* de *lâ (rayba)*, on aura alors deux *alif* car la forme de la « racine » *(ta'rîqa)*

du *lâm* réapparaît dans le *nûn* de *al-muttaqîn*[292]. En effet l'*alif* est postérieur au *lâm* de par le nom divin le « Dernier » *(al-Akhîr)* et représente de ce fait la connaissance que le serviteur obtient à partir de lui-même selon la parole prophétique : « Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. » Pour cela la connaissance du *lâm* précède celle de l'*alif* et en est l'indice *(dalîl)*. Les deux lettres ne se confondent pas au point de devenir une seule essence, mais chacune se distingue de l'autre par sa propre essence. Ainsi l'indice et ce qui est indiqué *(al-dalîl wa l-madlûl)* ne se réunissent pas, mais sont reliés par un lien *(râbit)* : le lieu où le *lâm* se joint à l'*alif*.

Multiplie les deux *alif* l'un par l'autre, il en résultera un *alif* unique représenté ainsi[293]. Telle est la réalité de la liaison *(ittisâl)*. De la même manière multiplie l'adventice par l'éternel dans le domaine sensible, tu obtiendras valablement l'adventice comme résultat ; dans l'opération, l'éternel reste occulté, et telle est la réalité de la liaison et de l'union. « *Et lorsque ton Seigneur dit aux anges : Je vais établir sur la terre un lieutenant* » (Coran 2 : 30)[294]. Ce point de vue est à l'opposé de l'indication donnée par Junayd à celui qui avait éternué : « *Quand l'adventice est confronté à l'éternel, il ne reste plus de lui aucune trace* », car Junayd parlait à partir d'une autre station spirituelle[295].

Ne vois-tu pas comment le *lâm-alif* de *lâ rayba fîhi* resta lié sur le plan du « Piédestal » *(Kursî)*, faisant ainsi apparaître deux essences : ﻻ et laissant inconnu le secret de leur lien. Puis lorsque ces deux lettres s'en retournèrent vers ce Trône, celui-ci les sépara et elles prirent cette forme لا. Le *lâm* apparut dans sa réalité, car aucun être dans la station de la liaison et de la réunion *(maqâm al-ittisâl wa l-ittihâd)* ne put le ramener à sa propre forme. Nous avions déjà renvoyé le

demi-cercle du *lâm*[296], occulté dans le *lâm-alif* vers le monde de la composition et de la manifestation sensible. Restaient donc deux *alif* en état de séparation. Nous avons multiplié l'un par l'un, comme on multiplie une chose par elle-même ; il en résulta un ا. L'un revêtit l'autre. L'un fut le manteau *(ridâ')*, celui qui apparut, le *khalîfa*, être produit *(mubda')*. L'autre fut celui qui s'en revêtit *(murtadî)*, Celui qui resta caché, l'Éternel, producteur des êtres *(mubdi')*. Celui qui se revêt du manteau n'en connaît que l'intérieur — état d'union —, tandis que le manteau épouse la forme de celui qui le revêt[297]. Si tu dis : un, tu dis vrai ; si tu dis : deux essences, tu dis également vrai, que tu le voies par l'œil ou le dévoilement. Par Dieu, il a dit juste celui qui a composé ces vers :

Subtil est le verre, subtil le vin ;
Semblable leur forme et ambiguë.
Comme si c'était du vin, mais non une coupe ;
Une coupe, mais non du vin[298].

Quant à l'extérieur du manteau jamais il ne connaîtra celui qui le revêt ; il ne connaîtra que l'intérieur de sa propre essence, qui est son voile. Ainsi ne connaît le Vrai dieu que la science, ne Le loue en réalité que la louange. Quant à toi tu Le connais par l'intermédiaire de la science, ton voile. Tu ne contemples que la science qui se tient en toi *(al-'ilm al-qâ'im bi-ka)*[299], quand bien même la science coïnciderait parfaitement avec son objet. Ta science se tient en toi et est ton objet de contemplation et d'adoration. Garde-toi de dire, si tu suis le mode d'expression propre aux réalités essentielles, que tu connais l'objet de la science. Tu ne connais en fait que la science et c'est la science qui a la science de son objet. La science et le Su sont séparés par des mers insondables. Le secret de la relation entre

eux, compte tenu de la distance qui sépare les réalités essentielles entre elles, est une mer sur laquelle il est difficile de s'embarquer. En aucun cas l'expression obvie de la doctrine *('ibâra)* ni même l'indication allusive *(ishâra)* ne permettent de la franchir. Seul le dévoilement en a la perception, à travers des voiles nombreux, subtils, imperceptibles, si fins qu'on ne les sent même pas sur l'œil de la vision intérieure. S'ils sont si difficilement perceptibles, que dire de Celui qui les a créés ? Vois donc où en est celui qui dit : je sais cette chose à partir de telle chose, qu'il s'agisse de l'adventice ou de l'éternel ! Cela vaut pour le contingent ; quant à l'éternel, il est infiniment plus inaccessible, car il n'a pas de semblable. Par où parvenir à la science à Son sujet ? Comment même l'obtenir[300] ?

Les propriétés des lettres

Chapitre 2, section I, 3e partie

La lettre sâd

[...] Sache que si j'ai considéré que le secret de ce *sâd* « sec »[301] ne peut être reçu que dans le sommeil, c'est parce que moi-même je l'ai reçu et Dieu m'en a fait don en songe. Pour cette raison j'en ai jugé ainsi : Dieu cependant en fait don durant le sommeil mais aussi à l'état d'éveil. Quand j'arrivai au moment de rédiger ce passage, l'un de mes compagnons me relut un passage sur les secrets des lettres pour que je corrige les fautes dues à la rapidité de la copie. Quand il fut arrivé à cette lettre, je fis part à mes compagnons de ce qu'il en était pour moi, à savoir que le sommeil n'était pas nécessaire pour recevoir ce secret, mais que je l'avais moi-même obtenu ainsi. Je leur décrivis mon état, puis le groupe se dispersa. Le lendemain, un samedi, nous tînmes notre séance habituelle dans la Mosquée sacrée, face à l'angle yéménite de la Ka'ba Très-vénérée. Assistait à nos séances le cheikh, le *faqîh*, résidant à La Mecque *(mujâwir)*, Abû Yahyâ Abû Bakr b. Abî 'Abdallâh al-Hâshimî al-Tuwaytmî al-Tarâbulusî — Dieu lui fasse miséricorde. Quand nous eûmes terminé la lecture, il me dit : Je me suis

vu hier dans mon sommeil, moi, assis ; toi, allongé sur le dos. Tu parlais du *sâd* et je me mis à réciter spontanément ce vers :

Le sâd *est une lettre noble*
et le sâd *dans le* sâd, *plus véridique encore.*

Tu me demandas alors en sommeil : Quelle est ta preuve ? Je répondis :

Car sa forme est un cycle
et aucune forme ne lui est antérieure.

Il ajouta que, toujours dans cette vision, je m'étais réjoui de sa réponse.

Lorsqu'il eut achevé son récit, je ressentis de la joie pour cette heureuse vision *(mubashshira)* me concernant et pour cette position allongée qui est celle du sommeil des Prophètes — sur eux la paix. Elle représente l'état de celui qui est en repos, vide de toute occupation, prêt à recevoir face à face les nouvelles survenues du ciel. Je m'étonnai de son dévoilement, et lui fut pleinement rassuré sur l'état que j'avais évoqué devant mes compagnons la veille au cours de notre séance. « *Et Nous lui pardonnâmes cela et il jouit auprès de Nous d'une proximité et d'un excellent lieu de retour* » (Coran 38 : 25)[302]. C'est une lettre noble, magnifique. En la mentionnant Dieu prêta serment par la station des « Paroles totalisantes », lieu de la contemplation muhammadienne au fait de sa noblesse, en un langage de glorification. Cette sourate contient sur les attributs des prophètes — sur eux la paix — et sur les secrets imperceptibles de tout l'univers des signes merveilleux. Il y a dans cette vision elle-même autant de secrets que dans cette sourate. Cette vision est l'indice d'un bien immense, considérable autant pour celui qui l'a vue, que pour celui pour qui elle a

été vue, et qui y a été contemplé de la part de Dieu. Ces deux êtres bénéficient des bénédictions des prophètes mentionnés dans cette sourate. Leurs ennemis d'entre les incroyants, mais non des croyants, seront affligés de la misère annoncée dans cette sourate. Nous demandons à Dieu, pour eux et pour nous, d'être préservés dans ce monde et dans l'autre [303].

Connaissance du lâm-alif *de* lâ

Lorsque l'*alif* et le *lâm* se tinrent en compagnie, chacun d'entre eux éprouva un penchant pour l'autre [304]. Ce penchant est à la fois de la passion amoureuse et de l'intérêt. Or il n'est pas de penchant sans mouvement amoureux *(haraka 'ishqiyya)*. Le mouvement du *lâm* est donc essentiel et celui de l'*alif* contingent. Le pouvoir du *lâm* s'exerça sur l'*alif* pour provoquer en lui le mouvement. Le *lâm* est donc ici plus fort que l'*alif*, car il est plus fortement épris ; son énergie spirituelle *(himma)* est d'une existence plus parfaite et d'une efficience plus accomplie. L'*alif* est moins épris d'amour, et moindre l'attachement de son énergie spirituelle au *lâm*, si bien qu'il ne put se tenir droit. En effet celui dont l'énergie spirituelle est la plus forte a nécessairement l'initiative de l'acte aux yeux de « ceux qui ont éprouvé la réalité des choses » *(muhaqqiqûn)*. Tel est le lot du *sûfî* et la station qu'il ne saurait dépasser. S'il se transporte toutefois vers la station des *muhaqqiqûn*, il parviendra certes à une connaissance supérieure. Selon celle-ci, le penchant de l'*alif* n'est pas dû à l'effet sur lui de l'énergie spirituelle du *lâm*, mais à sa descente pleine de grâces subtiles vers le *lâm*, pour que le désir amoureux s'empare de ce dernier. Ne vois-tu pas le *lâm* replier son jambage pour envelopper la hampe de l'*alif*, de peur qu'il ne lui échappe. Le pen-

chant de l'*alif* vers le *lâm* est donc une descente comparable à celle de Dieu vers le ciel inférieur, et la crainte du *lâm* est comparable à celle des « hommes de la nuit » dans son dernier tiers[305].

Le penchant du *lâm* est chose connue pour le *sûfî* comme pour le *muhaqqiq*, il est dû à une cause nécessaire et la seule divergence à son sujet porte sur le motif de son penchant. Pour le *sûfî* ce penchant est celui qu'éprouvent ceux dont s'empare l'extase amoureuse et qui la recherchent. Pour eux, ce penchant réalise pleinement la station et l'état du désir et de l'attachement amoureux *(al-'ishq wa l-ta'ashshuq)*, tandis que le penchant de l'*alif* est celui de la liaison réciproque et de la réunion *(al-tawâsul wa l-ittihâd)*, c'est pourquoi les formes des deux lettres se ressemblent [...][306]. Ceci provoque l'état de désir amoureux. La sincérité de ce désir engendre l'orientation vers le Désiré *(ma'shûq)*. La sincérité de cette orientation amène le Désiré à se lier à l'Amoureux. Pour le *muhaqqiq*, le motif du penchant est la connaissance chez l'un et l'autre, chacun selon sa réalité propre. Quant à nous et ceux qui se sont élevés avec nous jusqu'au plus haut degré de la réalisation, au-delà duquel il n'en est plus d'autre, nous ne tenons pas les mêmes propos, car dans cette question une distinction s'impose. Il faut d'abord observer dans quelle présence existentielle *(hadra)* ces deux lettres se réunissent, car le désir amoureux est lui-même une présence partielle qui participe de toutes les autres. Le dire du *sûfî* est vrai ; la connaissance est aussi une présence et donc la parole du *muhaqqiq* est vraie elle aussi. Toutefois le *sûfî* et le *muhaqqiq* ne sont parvenus qu'à une réalisation limitée comme s'ils ne regardaient que d'un seul œil.

Quant à nous, nous disons que la première présence existentielle où ces deux lettres se soient réunies est la

présence de l'existenciation *(hadrat al-îjâd)*, laquelle est :

lâ	i-lâ-ha	il-lâ	al-lâ-hu
1	2	3	4
Pas	de dieu	si-non	le-Dieu[307]

Cette présence est celle de la création et du Créateur. Le *lâm-alif (lâ)* apparaît ici deux fois en mode négatif (1 et 3) et deux fois en mode affirmatif (2 et 4). Le penchant de l'Être absolu, qui dans cette présence est l'*alif*, tend vers l'existenciation ; le penchant de l'existence conditionnée qui est le *lâm* tend vers l'existenciation lors de l'existenciation. C'est pourquoi le *lâm* sortit selon la Forme divine. Chacune des réalités propres à ces deux lettres est absolue dans sa demeure hiérarchique *(manzila)*. Comprends donc si tu peux, sinon observe la retraite *(khalwa)* et attache ton inspiration *(himma)* à Dieu le Tout-Miséricordieux jusqu'à ce que tu saches. Lorsqu'Il se conditionne après que Son être s'est déterminé et que son propre être est apparu à lui-même, il est alors *(vers)* :

Pour le Vrai divin il est Dieu et, pour l'homme, il est homme, lors de la venue à l'existence et, pour le Coran, il est Coran.

Pour la vue il est vision lors de la contemplation, lors de l'entretien avec Dieu il est ouïe pour l'oreille.

Regarde-nous de l'œil de l'union (jam'), *tu nous trouveras dans la distinction* (farq) *et tiens-toi à cela car le Coran* (qur'ân) *dans sa réunion est discrimination* (furqân).

À tout être doit s'attacher un attribut par lequel il fait face à un attribut semblable ou contraire dans la Présence divine. Si je dis « contraire » sans me limiter à « semblable », ce qui est pourtant la pure vérité, c'est

par désir de réformer le cœur du *sûfî* et de celui qui a gravi les premiers degrés de la réalisation véritable, car telle est leur source d'inspiration. Ils ne connaissent pas ce qui leur est supérieur et ce à quoi nous faisons allusion, jusqu'au moment où Dieu les prendra par la main et leur donnera de contempler ce qu'Il nous a fait nous-même contempler[308]. [...]

Plonge dans la mer du Coran incomparable, si tu es doué d'un large souffle. Sinon limite-toi à l'étude des livres des commentateurs du sens extérieur ; ne plonge pas, tu périrais, car la mer du Coran est profonde. Si le plongeur n'avait visé les lieux proches du rivage, jamais il ne serait ressorti pour vous. Les prophètes et leurs héritiers, gardiens de la science prophétique *(al-waratha al-hafaza)* sont ceux qui se rendent dans ces lieux par miséricorde pour l'univers. « Ceux qui se tiennent en arrêt » *(al-wâqifun)*[309] après leur arrivée ont été retenus sans plus revenir de l'aiguade. Personne n'a reçu de profit d'eux et eux n'en ont reçu de personne. Ceux-là se sont dirigés, ou plutôt on les a dirigés vers le fond de l'océan. Ils ont plongé pour l'éternité. Plus jamais ils ne ressortiront. Dieu fasse miséricorde à al-'Abâdânî, le maître de Sahl b. 'Abdallah al-Tustarî ! Quand Sahl lui demanda : « Le cœur se prosterne-t-il ? », il répondit : « À jamais[310] ! » Mieux encore, que Dieu répande Sa grâce sur l'Envoyé de Dieu ! Quand on lui demanda, à propos de l'introduction de la visite pieuse *('umra)* dans le pèlerinage : « Est-ce pour cette année-ci ou pour toujours *(li-l-abad)* ? », il répondit : « *À jamais pour toujours* (ou : pour l'éternité de l'éternité, *li-abad al-abad)*[311] ». Ainsi cette entrée de la *'umra* dans le pèlerinage est une réalité spirituelle permanente dans la demeure de perpétuité, et ressentie par les élus du Paradis tous les ans à la date correspondante (dans l'éternité). Ils

demandent : « Qu'est-ce ? » et il leur est répondu : « La *'umra* dans le pèlerinage » : souffle de l'Esprit, délices, flux de grâce pur et noble, inondant de lumière et embellissant le visage des élus.

Quand tu plongeras — Dieu t'assiste — dans la mer du Coran, mets-toi en quête et cherche les deux coquilles renfermant ces deux joyaux, l'*alif* et le *lâm*. Leur coquille, c'est le mot et le verset qui les porte. Si le mot désigne un acte divin, tu rattacheras ces lettres à cette station ; s'il désigne un nom divin, tu le rattacheras de même, et pareillement s'il s'agit de l'Essence. Le Prophète fit allusion à ceci dans cette invocation, même si elle ne concerne pas directement la lettre : « *Je me réfugie en Ton agrément contre Ta colère* » — « en Ton agrément » : penchant de l'*alif* ; « contre Ta colère » : penchant du *lâm*, parole concernant les Noms divins *(kalima asmâ'iyya)* —, en Ton absolution : penchant de l'*alif* ; contre Ton châtiment : penchant du *lâm*, parole concernant les Actes *(kalima fi'liyya)* — « en Toi » : penchant de l'*alif* ; « contre Toi » : penchant du *lâm*, parole concernant l'Essence *(kalima dhâtiyya)*[312]. Vois donc combien le secret de la prophétie est merveilleux et sublime et sa visée à la fois proche et lointaine ! Celui qui parle de ces deux lettres *lâm-alif* sans tenir compte de la présence où il se trouve n'est pas un connaissant accompli. [...][313]

Réalise en toi-même tout ce dont nous t'avons parlé. Relève ton *alif* de son sommeil[314] et délie le nœud de ton *lâm*. Dans le nœud qui relie le *lâm* à l'*alif* réside un secret indicible. Je ne pourrais m'étendre sur l'exposé des stations du *lâm-alif* que si l'auditeur acceptait de m'écouter comme il aurait écouté celui sur qui le Coran est descendu, si celui-ci en avait expliqué le sens[315]. Mais ce livre vise à la concision, or déjà le chapitre se prolonge et le discours, bien que synthéti-

que, s'élargit, si nombreux sont les degrés hiérarchiques et les lettres. [...][316]

*Connaissance de l'*alif *et du* lâm *de* al

Sache qu'après son dénouement l'abrogation de sa forme, la mise en évidence de ses secrets et jusqu'à la disparition de son nom et de son tracé, le *lâm-alif* réapparaît sur le plan *(hadra)* du genre, de la spécification, de la détermination et de la magnification[317]. L'*alif* étant le propre du divin et le *lâm*, celui de l'humain, ces deux lettres signifient le genre, car mentionner l'*alif* et le *lâm* revient à mentionner l'ensemble de l'univers ainsi que Celui qui lui donne l'être. Si ton être s'éteint en se séparant de Dieu et en assumant la condition de créature[318], la mention de l'*alif* et du *lâm* signifie bien le Vrai divin *(al-haqq)* et la créature *(khalq)*. C'est ce que signifie pour nous le genre. Mais dans le *lâm* lui-même, la hampe appartient à Dieu — exalté soit-Il — et le demi-cercle sensible de la courbure du *lâm*, subsistant après que l'*alif* a retiré sa hampe, n'est autre que le *nûn* de la création. Le demi-cercle spirituel et non manifesté est celui du Royaume céleste *(malakût)*[319]. L'*alif* qui met en évidence le diamètre du cercle est celui de l'ordre divin, le *kun*.

Tout ceci constitue autant d'espèces et de classes du genre le plus universel qui soit : la Réalité des réalités *(haqîqat al-haqâ'iq)*. Elle erre sans fin, éternelle dans l'éternel, mais non en elle-même ; adventice dans l'adventice, mais non en elle-même. On ne peut la considérer ni comme existante ni comme non existante. N'étant pas existante, elle ne peut être qualifiée ni d'éternité ni d'adventicité, comme il sera montré au chapitre sixième de ce livre[320]. [...][321]

Des voyelles

Chapitre 2, section II

De la connaissance des voyelles ou lettres mineures par lesquelles on distingue les mots

Les voyelles des lettres-consonnes sont au nombre de six. À partir d'elles Dieu a existencié, semblables à elles, les mots. Elles sont « élévation » *(raf')*, « établissement » *(nasb)* et « abaissement » *(khafd)* : voyelles pour les lettres déclinées. Elles sont « ouverture » *(fath)*, « contraction » *(damm)* et « retirement » *(kasr)* : voyelles pour les lettres stables. Les fondements du langage sont la « suppression » *(hadhf)* et donc la mort ou le « repos » *(sukûn)*, suite au mouvement des voyelles. Tel est l'état des mondes ; vois donc cette étrange vie sur une terre morte.

Sache — que Dieu nous assiste par un esprit émanant de Lui — que nous nous étions tout d'abord engagés à parler des voyelles dans la section sur les lettres en expliquant pourquoi elles sont appelées les lettres mineures. Puis nous avons été d'avis qu'il était inutile de mêler le monde des voyelles à celui des lettres-consonnes avant l'ordonnance des lettres et leur adjonction les unes aux autres pour former un des élé-

ments de la parole *(kalima min al-kalim)*. Leur ordonnance *(intizâm)* correspond à la parole divine au sujet de notre création : « *Quand Je l'aurai façonné et insufflé en lui un souffle de Mon Esprit* » (Coran 15 : 29 et 38 : 72). Ceci concerne la venue des voyelles sur les lettres après le « façonnement » de ces dernières. Elles réapparaissent alors dans « une autre constitution »[322] appelée « mot » *(kalima)*, tout comme un individu de notre espèce se nomme « homme ». De cette manière se constitua le monde des mots *(kalimât)* et des vocables *(alfâz)* à partir du monde des lettres-consonnes. Les lettres sont les éléments matériels *(mawâdd)* des mots, comme l'eau, la terre, le feu et l'air pour la constitution de nos corps. L'esprit émanant de l'ordre divin *(al-rûh al-amrî)* y fut insufflé et ce fut un homme, tout comme les vents prédisposés pour cela reçurent l'insufflation de cet esprit et ce fut un génie du feu *(jânn)*, et de même les lumières, et ce furent les anges[323]. La plupart des mots *(kalim)* ressemblent à l'homme et le plus petit nombre aux anges et aux djinns — l'un et l'autre sont *jinn*[324] —, telles les particules *bi, li, la* ; les particules du serment : *wa, bi* et *ta ; wa* et *fa* de coordination et des impératifs comme *qi* (protège !), *shi* (dénonce !) et *'i* (sois attentif !)[325]. Mis à part cette catégorie unilitère tous les autres mots sont on ne peut plus semblables à l'homme. Mais cette catégorie est elle-même semblable à l'être intérieur de l'homme, car en réalité celui-ci est *jânn*[326]. [...]

Des mots ou paroles

L'Envoyé de Dieu — que Dieu répande sur lui la grâce et la paix — a dit : « J'ai reçu les Paroles totalisatrices *(jawâmi' al-kalim)*[327] » ; Dieu a dit : « *Et Sa parole* (kalimatu-hu), *Il la projeta sur Marie* »

(Coran 4 : 171) et à son propos encore : « *Elle crut en la vérité des Paroles* (kalimât) *de son Seigneur* » (Coran 66 : 12). On dit par ailleurs : l'émir a coupé la main du voleur. En effet celui sur l'ordre duquel une chose est projetée, c'est lui qui l'a projetée. Or ce fut Muhammad qui projeta de la part de Dieu les paroles de l'univers tout entier sans exception aucune. De l'univers, il projeta par lui-même les esprits des anges et la plupart du monde supérieur ; d'autres êtres furent projetés sur son ordre et vinrent à l'existence à travers des intermédiaires *(wasâ'it)*. Ainsi la graine ensemencée, jusqu'au moment où elle se propage dans tes membres en tant qu'esprit glorifiant et magnifiant Dieu a dû passer par des cycles et des transferts nombreux dans un même monde, puis se transmuter dans chaque nouveau monde dans la forme d'une espèce particulière. La totalité des êtres revient ainsi vers celui qui a reçu les « Paroles totalisatrices » *(jawâmi' al-kalim)*. Lors la Réalité israfilienne *(al-haqîqa al-israfiliyya)*, émanant de la [Réalité] muhammadienne rattachée elle-même à Dieu, émettra son souffle, comme Dieu — exalté soit-Il — a dit : « *Le Jour où Nous soufflerons dans la trompette* » (Coran 27 : 87) ou, selon une variante : « *où l'on soufflera...* »[328]. Celui qui souffle est Israfîl, mais Dieu rapporte ce souffle à Lui-même. Le souffle émane d'Israfîl, la trompette le reçoit et le secret divin résidant entre les deux est le sens *(ma'nâ)* qui s'établit entre celui qui émet le souffle et celui qui le reçoit, à l'instar des particules qui établissent un lien entre deux mots[329]. Tel est le secret de l'acte divin sacro-saint et transcendant, dont n'ont connaissance ni celui qui émet le souffle, ni celui qui le reçoit. Le souffleur n'a qu'à souffler, le feu s'allumer et la lampe s'éteindre ; allumage et extinction s'accompliront par le secret divin *(al-sirr al-ilâhî)*. On y souffla « *et ce*

seront des oiseaux avec la permission de Dieu » (Coran 3 : 49)[330]. Dieu dit : « *On soufflera*[331] *dans la trompette et tomberont foudroyés ceux qui sont dans les cieux et ceux qui sont sur la terre, sauf ceux que Dieu a voulus, puis on y soufflera une autre fois et les voici debout, le regard dressé.* » (Coran 39 : 68). Le souffle est unique, et de même celui qui émet le souffle ; la différence provient de ce dans quoi on souffle *(al-manfûkh fîhi)*, selon la prédisposition des êtres. Le secret divin entre l'un et l'autre est caché dans tous les cas. O nos frères, soyez attentifs à cet ordre divin et sachez que Dieu est inaccessible et très sage *('azîz hakîm)*. Nul ne peut jamais parvenir à la connaissance de la réalité profonde de la divinité absolue *(kunh al-ulûha)* et il ne convient point qu'elle puisse être perçue. Qu'elle soit magnifiée et exaltée dans son inaccessibilité et sa sublimité ! L'univers tout entier depuis le premier des êtres jusqu'au dernier est conditionné ; l'un conditionne l'autre, l'un adore l'autre ; leur connaissance va d'eux à eux ; leurs réalités propres surgissant à partir d'eux-mêmes en vertu de l'imperceptible secret divin retournent vers eux-mêmes. Gloire à Celui dont le pouvoir n'a pas de concurrent et dont le bienfait est incomparable. Pas de Dieu si ce n'est Lui, l'Inaccessible, le Très-Sage.

Maintenant que vous avez compris le sens des « Paroles totalisatrices » ou la science qui embrasse toute chose *(al-'ilm al-ihâtî)* et de la lumière divine, lesquelles sont les privilèges du Secret de l'existence, du Pilier de la coupole céleste, du Pied du Trône et de la Cause de l'immuabilité de toute chose dans son être immuable *(sabab thubût kulli thâbit)*[332], Muhammad — sur lui la grâce et la paix divines —, sachez que ces Paroles, du point de vue du monde des lettres, sont au nombre de trois : une essence indépendante *(ghaniyya)*

et subsistante par elle-même ; une essence indigente *(faqîra)* envers la première, ne subsistant pas par elle-même et dont la qualité *(wasf)* recherchant par essence l'essence indépendante, retourne vers celle-ci qui s'en qualifie ; cette qualité n'appartient à l'essence indigente que par concomitance *(musâhaba)* et appartient tout aussi bien du point de vue de l'indigente nécessité *(faqr)* à l'essence indépendante ; enfin une troisième essence reliant entre elles deux essences, qu'elles soient indépendantes, indigentes ou indépendantes et indigentes. L'essence qui établit ce lien *(al-dhât al-râbita)* est indigente à l'égard de l'existence des deux autres. Indigence et nécessité sont donc le fait de toutes les essences, dans la mesure où toutes ont besoin l'une de l'autre, bien que sous des aspects différents. L'indépendance *(ghinâ)* n'appartient dans l'absolu qu'à Dieu, le Très-Riche *(al-ghanî)*, le Très-Louangé, de par Son essence.

Appelons donc l'essence indépendante « essence » *(dhât)*, l'indigente « fait adventice » *(hadath)* et la troisième « lien » *(râbita)*. Les mots du langage *(kalim)* se limitent à ces trois réalités, l'essence, le fait adventice et le lien, qui sont les Paroles totalisatrices. Dans chacun de ces genres entre un grand nombre d'espèces, que nous n'avons pas besoin de détailler et de citer dans ce livre. Nous en avons largement traité dans notre commentaire du Coran. Si tu veux établir une analogie avec ce que nous venons de mentionner, reporte-toi aux propos des grammairiens et à leur division des mots du langage en nom, verbe et particule ou à celle identique des logiciens[333]. [...][334]

Les mouvements sont de deux sortes, les uns corporels, les autres spirituels ; d'une grande variété d'espèces, les uns et les autres ; ils seront mentionnés à l'intérieur du livre. Nous n'avons à parler ici que des

mouvements-voyelles *(harakât)* du langage dans la prononciation et l'écriture. Les voyelles écrites sont comme les corps et les voyelles prononcées comme leurs esprits. Les lettres mues par les voyelles *(muta-harrikât)* sont soit « fermement établies » ou « stables » *(mutamakkin)*, soit « à coloration changeante » *(mutalawwin)*. [...] [335]

Sache que les sphères des voyelles sont les mêmes que celles des consonnes qui les supportent dans la prononciation et l'écriture ; il suffit de s'y référer. Il leur correspond les mêmes éléments simples, états et stations, qu'aux lettres ; nous en parlerons, si Dieu veut, dans *Le Livre des Principes* consacré à la science des lettres [336].

La « coloration » *(talwîn)* et la « stabilité » *(tamkîn)* concernent aussi bien l'essence que le fait adventice et le lien... [337], même si l'état originel *(asl)* des lettres est la stabilité ou l'invariabilité *(binâ')*, état comparable pour nous à la nature primordiale *(fitra)* [338]. Ici résident des secrets pour celui qui en est averti. De même que les parents font sortir l'enfant de l'état primordial relatif *(al-fitra al-muqayyada)*, mais non de l'état primordial absolu, de même les lettres sont fondamentalement stables dans le degré de leur être *(maqâm)*, inébranlables, immuables, invariables et toutes quiescentes dans leur état *(hâl)*. Lorsque le locuteur veut communiquer ce qui est en son âme à l'auditeur, il a besoin de produire une coloration. Il met donc en mouvement la sphère dont émane les voyelles, selon Abû Tâlib (al-Makki) [339]. Selon d'autres le mouvement de la sphère est antérieur ; prononciation et écriture procèdent de cette même sphère. Voici de quoi chercher pour ceux qui aspirent à la vision directe *(mu'âyana)* des réalités. Quant à nous, nous ne disons ni comme Abû Tâlib, ni comme l'autre, car les deux ont dit vrai de leur point

de vue, mais ne sont pas allés jusqu'au bout. Nous disons donc que les réalités divines premières *(al-haqâ'iq al-uwal al-ilâhiyya)* se tournent vers les sphères supérieures de la même manière que vers les réceptacles où se produisent leurs effets *(mahâll âthârihâ)* chez autre qu'Abû Tâlib. Les sphères selon leurs rangs hiérarchiques reçoivent chacune de ces réalités. Pour autre qu'Abû Tâlib, plus ces sphères sont proches par la nature subtile *(latâfa)*[340] des réalités divines, plus elles reçoivent promptement leur effet, car rien ne les occupe, et leur réceptacle est pur de l'altération des attaches avec autrui. La pureté de leur réceptacle lui a fait considérer les sphères comme la cause efficiente. Il aurait dû savoir que ces réalités premières s'orientent vers les souffles *(anfâs)* de l'homme qui leur correspondent par leur nature subtile, puis meuvent la sphère supérieure à laquelle correspond le monde des souffles, ce qui est la doctrine d'Abû Tâlib. La sphère supérieure fait alors se mouvoir le membre concerné par le but recherché, par l'effet de cette correspondance. La sphère supérieure, malgré sa nature subtile est le premier degré de l'« épaisseur » *(kathâfa)* et le dernier de la subtilité, au contraire du monde de nos souffles. Ainsi les doctrines concordent, car il n'y a pas de place pour la divergence chez nous et dans notre voie, il n'y a qu'un être doué de dévoilement, ou plus doué encore *(kâshif wa akshaf)*. Tu peux maintenant comprendre ce à quoi nous avons fait allusion et le réaliser ; c'est un secret merveilleux, l'un des plus grands secrets divins, auquel avait déjà fait allusion Abû Tâlib dans son *Qût*[341]. [...]

Notes

Une introduction à la lecture des Futûhât Makkiyya par Michel Chodkiewicz

1. *Futûhât Makkiyya*, Le Caire, 1329, I, p. 50.
2. *Rûh al-quds*, Damas, 1964, p. 51.
3. *Fut.*, II, p. 436. Ce Muhammad al-Hassâr accompagna Ibn 'Arabî jusqu'au Caire où il mourut.
4. *Kitâb al-Bâ'*, Le Caire, 1954, p. 11 ; *Kitâb al-kutub*, Haydera-bad. 1948, p. 49.
5. *Fut.*, I, p. 9. Sur le shaykh 'Abd al-'Azîz Mahdawî, voir Ibn Qunfudh, *Uns al-faqîr*, Rabat. 1965, pp. 97-99.
6. *Rûh*, pp. 60-61.
7. *Fut.*, I, p. 10 ; *Rûh*, p. 59.
8. *Rûh*, p. 59.
9. Sur cette notion, qui sera évoquée plus loin ici, nous renvoyons à notre étude *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*. Paris, 1986 ; sur la biographie d'Ibn 'Arabî, dont nous nous bornons dans ces pages à évoquer brièvement quelques épisodes, on se reportera à la thèse de Claude Chodkiewicz-Addas, *Essai de biographie du Shaykh al-Akbar, Muhyi l-dîn Ibn 'Arabi*, université Paris I, octobre 1987, récemment publiée (1989) aux éditions Gallimard, *Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre rouge*. L'édition critique des *Futûhat Makkiyya* établie par Osman Yahia (en cours de publication) comporte dans chaque volume un index spécial des précisions ou allusions autobiographiques figurant dans cet ouvrage.

10. *Fut.*, II, pp. 260-262. Cf. également *Fut.*, II, pp. 19, 24-25, 41 ; III, p. 103 et *Kitâb al-qurba*, Hayderabad, 1948.

11. On trouvera une liste des ouvrages composés par Ibn 'Arabî au cours de cette période de son existence dans O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964, I, pp. 100-103.

12. *Tadbîrat ilâhiyya*, ed. Nyberg *in Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabî*, Leyde, 1919, p. 120.

13. *Fut.*, I. p. 334.

14. *Fut.*, Le Caire, 1293, IV, p. 718 donne par suite d'une erreur typographique la date de 669.

15. Cette précision est donnée par Ibn 'Arabî dans l'excipit de la deuxième rédaction. Cf. *Fut.*, éd. 1329, IV, p. 554.

16. Evkaf Müsesi 1736-1772. Une description des principaux manuscrits identifiés des *Futûhât* est donnée par O. Yahia, *op. laud.*, I, pp. 201-235.

17. Faute d'avoir pu consulter cette édition, nous reprenons sur ce point les indications fournies par O. Yahia. Un problème se pose néanmoins : nous savons par deux sources différentes ('Abd al-Majîd al-Khânî, *Al-hadâ'iq al-wardiyya*, Damas, 1308, p. 288 ; Jawâd al-Murâbit, *Al-tasawwuf wa l-Amir 'Abd al-Qâdir*, Damas, 1966, p. 89) que l'Émir envoya deux de ses compagnons à Konya pour collationner le texte en sa possession avec le manuscrit autographe. Or nous avons en notre possession la photocopie d'une lettre (ms. Zâhiriyya n° 142) adressée de Konya à l'Émir par l'un de ces deux émissaires, le shaykh Muhammad al-Tantâwî, au cours de ce voyage : elle est clairement datée du 19 ramadân 1287/1870, ce qui est incompatible avec une participation de 'Abd al-Qâdir (qui n'est d'ailleurs installé à Damas que depuis un an environ) à une édition publiée en 1274. Cette dernière date paraît donc à rectifier, la date réelle devant être en tout état de cause antérieure à 1293 : l'édition publiée en 1293 se présente en effet (IV, p. 718) sans ambiguïté comme la seconde.

18. *Fut.*, éd. 1293, IV, p. 719.

19. *Ibid.*, p. 718.

20. Il en existe une réimpression photomécanique sans date parue à Beyrouth, ca. 1970.

21. *Fut.*, éd. 1329, II, p. 456.

22. *Fut.*, III, p. 101.

23. *Fut.*, I, p. 59.

24. *Fut.*, éd. 1293, IV, p. 718.

25. Nous avons étudié ce thème du *mi'râj* dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî dans le chapitre x du *Sceau des saints*.

26. *Fut.*, I, pp. 11 à 30.

27. Les seules différences constatables entre le plan annoncé et sa réalisation concernent l'intitulé de certains chapitres qui présente de légères variantes avec celui retenu dans la table des matières.

28. « Le six est le plus parfait des nombres » *(akmal al-a'dâd)*, déclare Ibn 'Arabî *(Fut.*, III, p. 142). Il exprime en effet la valeur de la lettre *waw*, qui est un symbole de l'« Homme parfait » *(al-insân al-kâmil)* lequel unit en sa personne « le ciel et la terre », les réalités supérieures et inférieures : fonction qui est analogue à celle de copule qui est, grammaticalement, celle du *waw*. Signalons qu'aux subdivisions du texte des *Futûhât* prévues par l'auteur, l'édition O. Yahia ajoute une répartition en paragraphes numérotés et des sous-titres qui facilitent une lecture que la présentation compacte des éditions précédentes rend souvent malaisée.

29. Ce premier *fasl*, qui représente approximativement un quart de l'ouvrage, comprend la totalité du premier volume de l'édition des *Futûhât* et les pages 1 à 139 du deuxième.

30. *Fut.*, II, pp. 139 à 382.

31. *Fut.*, II, pp. 382 à 571.

32. Cf. par exemple Qushayrî, *Risâla*. Le Caire, 1957, p. 32 ; Sarrâj, *Kitâb al-Luma'*, Le Caire, 1960, pp. 65-102 ; Suhrawardî, *'Awârif al-Ma'ârif*, dans le volume V de l'*Ihyâ' ulum al-dîn*, Le Caire, s.d., pp. 225-227. Ibn 'Arabî consacre au *hâl* et au *maqâm* les chapitres 192 et 193 (dont Michel Vâlsan a donné une traduction dans les numéros 372-373, juillet-octobre 1962, de la revue *Études traditionnelles)* mais évoque ces deux notions à maintes autres reprises. Nous ne considérons ici que le sens initiatique du mot *hâl*. Dans son acception ontologique il s'oppose chez Ibn 'Arabî à l'haecceité *('ayn)* comme l'accident à la substance. Dans son acception temporelle il désigne l'instant présent, point sans dimension et cependant seul réel entre le passé qui n'est plus et le futur qui n'est pas encore. Sur ces distinctions, voir Su'âd Hakîm, *Al-mu'jam al-sûfî*, Beyrouth, 1981, s.v.

33. *Fut.*, II, p. 132.

34. *Fut.*, II, p. 385. Cf. aussi IV, p. 151.

35. *Fut.*, II, p. 319.

36. Il s'agit du chapitre 198, II, pp. 390-478.

37. Voir *Fut.*, III, p. 543 et IV, pp. 39 et 51. Cf. *Le Sceau des saints*, p. 110.

38. Ce *fasl* s'étend de la page 571 du tome II à la page 523 du

tome III. Le premier chapitre correspond à la sourate 114, le deuxième à la sourate 113 et ainsi de suite.

39. *Fut.*, II, p. 577.

40. *Fut.*, IV, p. 169.

41. Ce *fasl* s'étend du t. III, p. 523 à la p. 73 du t. IV. Le nombre de ses chapitres (78) est aussi, selon un *hadîth* célèbre, celui des « branches de la foi » *(shu'ab al-îmân)*.

42. *Fut.*, III, p. 118.

43. *Fut.*, III, pp. 155, 523, 543.

44. Sur la notion d'« héritage » *(wirâtha)* comme fondement de l'hagiologie d'Ibn 'Arabî nous renvoyons à notre ouvrage *Le Sceau des saints* et notamment au chapitre v.

45. *Fut.*, IV, pp. 74-554.

46. *Tarjumân al-ashwâq*, Beyrouth, 1961, p. 13 (commentaire du premier poème). Une remarque analogue figure au début du *fasl al-maqâmat* (*Fut.*, IV, p. 76).

47. *Fut.*, III, p. 225.

48. Voir par exemple *Fut.*, III, pp. 105, 177, 216, 560 ; IV, p. 28 ; *Mawâqi' al-nujûm,* Le Caire, 1965, p. 141.

49. Sur la *hayra*, voir *Fut.*, I, pp. 270, 420 ; II, pp. 137, 607, 661 ; III, p. 490 ; IV, pp. 43, 196-197, 245, 280.

50. Sur les caractéristiques de la fonction du Pôle chez Ibn 'Arabî, voir *Le Sceau des saints*, chap. VI. Le chapitre 555 des *Futûhât* (IV, p. 194) précise les raisons pour lesquelles le Shaykh al-Akbar s'interdit de décrire les Pôles qui se succèderont depuis son époque jusqu'au Jour de la Résurrection.

51. *Fut.*, IV, p. 76.

52. *Ibid.*

53. Au terme de *hijjîr*, Ibn 'Arabî substitue, dans l'intitulé d'un certain nombre de chapitres, celui de *manzil* (demeure).

54. *Le Sceau des saints*, chapitre VIII.

55. On trouvera une liste des principaux commentaires des *Fusûs* dans O. Yahia, *Histoire et classification...*, I, *RG* n° 150, pp. 241-255. Il existe en outre, pour le lecteur occidental, une analyse systématique des aspects fondamentaux de la métaphysique akbarienne telle qu'elle s'exprime dans les *Fusûs* : nous voulons parler de la première partie de l'ouvrage de Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966 (2e éd., 1983).

56. Voir O. Yahia, *Histoire et classification...*, *RG* n° 135, pp. 232-234.

57. Nous avons traduit quelques extraits de cet ouvrage, dont

notre introduction souligne la filiation akbarienne, dans Émir Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, Paris, 1982.

58. *Kitâb al-mawâqif*, 2e éd., Damas, 1966-1967, III, pp. 1290-1336.

59. *Ibid.*, pp. 1152-1155.

60. *Ibid.*, pp. 1017-1021.

61. *Ibid.*, II, pp. 745-759, 826-841, 861-867, 870-875.

62. *Ibid.*, III, pp. 1021-1026.

63. *Ibid.*, pp. 1195-1196.

64. *Al-yawâqît wa l-jawâhir* et *Al-Kibrît al-ahmar* publiés en un seul volume, Le Caire, L369h.

65. Il n'existe pas davantage, on s'en doute, de traduction intégrale des *Futûhât* elles-mêmes. Certains passages ont été traduits par les auteurs qui ont consacré des travaux à Ibn 'Arabî, en particulier Asin Palacios dans son *Islam cristianizado*, Madrid, 1981 (trad. française sous le titre *L'Islam christianisé*, Paris, 1982). On doit à Michel Vâlsan une série de traductions dont l'annotation est aussi riche que pénétrante. Plusieurs d'entre elles sont encore inédites. La plupart ont été publiées dans la revue *Études traditionnelles* : extrait de la *khutba* (n° 311, 1953), chap. 45 (n° 307, 1953), chap. 78-79 (nos 412-413, 1969), chap. 176 (n° 386, 1964), chap. 181, 192, 193 (nos 372-373, 1962), chap. 262-263 (nos 396-397, 1966). La contribution la plus récente en ce domaine est l'ouvrage de William C. Chittick, *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989, qui fait une large place à des extraits des *Futûhât*.

66. *Fut.*, II, p. 281.

67. Les considérations qui suivent s'inspirent largement du commentaire de l'Émir 'Abd al-Qâdir dont nous avons donné les références dans la note 58.

68. Voir par exemple *Fut.*, I, p. 168 ; III, pp. 46, 257, 314 ; IV, p. 210.

69. *Fut.*, II, p. 281. C'est à cet état de *thubût* que correspond le symbolisme du « Trésor caché » que mentionne un *hadîth qudsî* très célèbre et souvent commenté par Ibn 'Arabî. Cf. *Fut.*, II. pp. 232, 399 ; III, p. 267. Sur les *a'yân thâbita*, voir l'article de E. Meyer, « Ein kurzer Traktat Ibn Arabî's über die A'yân al-Thâbita », *Oriens*, vol. 27/28, 1981 ; et Izutsu, *Sufism...*, chapitre XII ; Chittick, *op. laud.*, chap. v. Ibn 'Arabî insiste fréquemment sur la distinction entre *thubût* et *wujûd* : pour lui, les *a'yân thâbita* en tant que telles sont radicalement dépourvues de l'existence. Mais certains, Jîlî par exemple, ont assimilé le *thubût* à un *wujûd 'ilmî*.

Sans être illégitime, cette terminologie à l'inconvénient d'offrir un argument à tous ceux — Ibn Taymiyya entre autres — qui soutiennent qu'Ibn 'Arabî professe la thèse de l'éternité du monde.

70. *Fut.*, III, pp. 201-202 ; IV, pp. 175, 265.

71. *Fut.*, IV, p. 315. L'interprétation exotérique de ce verset y voit une allusion à la phase — traditionnellement évaluée à quarante ans — qui sépare la formation du corps d'Adam de l'insufflation en lui de l'esprit.

72. *Kitâb al-mawâqif*, III, pp. 1298-1299 ; à comparer, entre autres passages, avec *Fut.*, II, p. 387 et IV, p. 312.

73. Il conviendrait aussi de souligner la signification de *'an dans 'an 'adam*. Cette particule propre à la langue arabe, bien que souvent interchangeable avec *min*, qui appartient au sémitique commun, a néanmoins un sens bien différent : *min* indique l'origine, *'an* la séparation. Les possibles, qui n'existaient pas mais n'étaient pas « rien » — puisque Dieu les connaissait — sont « séparés » du néant pur et existenciés *'an 'adam* mais *min wujûd*, ce *wujûd* étant celui-même du *Haqq*, Dieu ; ce qui renvoie à la notion du *haqq al-makhlûq bihi kullu shay'in* (« la Réalité divine dont toute chose est créée », cf. *Fut.*, II, p. 60 ; III, pp. 77, 150, 354, 420, 444) dont l'expression symbolique est le « Souffle du Très-Miséricordieux » *(Nafas al-Rahmân)* ou la « Nuée » *(al-'amâ')*.

74. Sur le *mustanad ilâhî*, cf. *Fut.*, III, p. 528 ; IV, p. 174.

75. *Fut.*, I, p. 366 ; II, pp. 400, 402, 404 ; III, p. 230 ; IV, pp. 5, 65, 166.

76. *Fut.*, IV, p. 167.

77. Le symbolisme des *deux* pieds a chez Ibn 'Arabî, nous le verrons, une signification très différente.

78. Signalons cependant qu'à la différence d'O. Yahia, qui choisit dans une note de son édition critique d'attribuer deux sens différents au même verbe *zahara* dans la phrase qui suit celle que nous venons d'examiner, nous pensons que la répétition de ce verbe, dans son acception normale chez Ibn 'Arabî (« apparaître », « se manifester »), est délibérée, la première occurrence correspondant à la manifestation de Dieu à Lui-même, en Lui-même (c'est-à-dire au *fayd al-aqdas)* et la seconde à Sa manifestation dans les choses *(al-fayd al-muqaddas)*.

79. *Fusus al-hikam*, éd. Afîfî, Beyrouth, 1946, I, pp. 48-49, 61 ; *Fut.*, I, p. 163 ; IV, p. 2.

80. *Fut.*, I, p. 177 ; II, pp. 66, 204, 604, 681 ; III, pp. 84, 211, 217, 303 ; IV, pp. 33-34, 129, etc.

81. L'expression *wahdat al-wujûd* apparaît chez Sadr al-dîn

Qûnawî (ob. 672-1263) *(Al-nafahât al-ilâhiyya*, Téhéran, 1898, p. 279 ; *Miftâh al-ghayb*, en marge du *Sharh manâzil al-sâ'irîn* de Qâshânî, Téhéran, 1899, pp. 294-295), disciple direct et beau-fils d'Ibn 'Arabî. Elle ne prend toutefois valeur de terme technique que chez Farghânî (ob. 699/1299) qui l'emploie à diverses reprises dans son commentaire de la *Tâ'iyya kubrâ* d'Ibn al-Fârid (titré *Muntahâ l-madârik* dans la version arabe et *Mashâriq al-darârî* dans la version persane). Mais c'est apparemment à Ibn Taymiyya, dont les intentions sont évidemment polémiques, que l'on doit la généralisation de son emploi comme définitoire de la métaphysique akbarienne. Les interprétations réductrices qu'elle peut justifier — et dont certains représentants de l'école d'Ibn 'Arabî, en donnant de la doctrine du Maître une présentation simplifiée et systématisée, sont en partie responsables — expliquent, sans les excuser, les interprétations qui identifient cette doctrine à un « monisme existentiel », à un « panenthéisme », voire à un panthéisme pur et simple.

82. Nous renvoyons à la traduction de M. Vâlsan publiée dans la revue *Études traditionnelles*, n° 311, 1953, pp. 300-311 ainsi qu'au chapitre IX de notre ouvrage *Le Sceau des saints*. Sur les sources autobiographiques et biographiques relatives à l'accès d'Ibn 'Arabî à la fonction de Sceau, on se reportera à la thèse de C. Chodkiewiez-Addas citée note 9.

83. Voir par exemple *Fut.*, I, p. 106 ; III, p. 514.

84. Cf. *Fusûs*, I, p. 62 : « *Les Envoyés eux-mêmes, en tant que saints* (min kawnihim awliyâ'), *ne voient ce dont nous venons de parler que par le tabernacle* (mishkât) *du Sceau des saints. Qu'en est-il, à fortiori, des saints de rang inférieur !* »

85. L'allusion à la « révolution du temps » *(istadâra zamânuhu)* dans le troisième vers fait implicitement référence au *hadîth* (Bukhârî, *tafsir*, s. 9 ; *bad' al-khalq 3*) selon lequel le temps est revenu — avec l'avènement de l'Islam — à sa forme originelle au moment où Dieu « créa les cieux et la terre », ce qui exprime symboliquement la fonction restauratrice de la révélation islamique à la fin du cycle humain.

86. Sur le shaykh al-Murâbit, voir la brève notice (n° 50) que lui consacre Ibn 'Arabî dans le *Rûh al-quds*, Damas, 1964, pp. 83-84.

87. Sur le shaykh Abû Muhammad al-Jarrâh, brève notice également dans le *Rûh al-quds* (n° 52), p. 84.

88. Sur Badr al-Habashî, voir notamment *Fut.*, I, pp. 198, 221 ; *Hilyat al-abdâl*, Hayderabad, 1948, p. 1 ; *Mawâqi' al-nujûm*, Le Caire, 1907, p. 6 ; *Tarjumân al-ashwâq* (préface du commentaire),

p. 9 ; R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971, p. 158-159 (extrait de la *Durra fâkhira)*. Le *Kitâb al-Inbâh*, où Habashî consigne l'enseignement verbal d'Ibn 'Arabî, a été édité et traduit par Denis Gril dans les *Annales islamologiques*, tome XV, 1979, pp. 97-164.

89. La thèse de la transmissibilité de la fonction de *khatm* a été soutenue à plusieurs reprises (cf. *Le Sceau des saints*, pp. 170-174) et l'est toujours aujourd'hui dans certaines *turuq*.

90. *Kitâb al-isrâ'*, Hayderabad, 1948, p. 4.

91. *Kitâb al-isfâr*, Hayderabad, 1948, p. 17. La citation précédente est extraite de *Fut.*, III, p. 94.

92. Sur *Arîn*, voir *El'*, s.v. « istiwâ ». Ce nom apparaît aussi dans les *Futûhât*, I, p. 38 et IV, p. 82.

93. Ce dernier sens est d'autant plus évident en l'occurrence que le passage du *Kitâb al-isrâ'* auquel nous nous référons fait partie du chapitre intitulé « Le voyage du cœur ».

94. Qushayrî, *Risâla*, Le Caire, 1957, p. 103.

95. « *L'enlèvement des deux sandales* » *(Khal' al-na'layn)* est également le titre d'un ouvrage d'Ibn Qasî (ob. 546/1151) qu'Ibn 'Arabî cite souvent et auquel il a consacré un commentaire d'ailleurs extrêmement sévère pour son auteur.

96. Le « Soufre rouge » *(al-Kibrît al-ahmar)* désigne dans l'alchimie arabe l'élixir grâce auquel l'argent se transforme en or. La même expression est parfois employée dans le soufisme comme symbole de la réalisation spirituelle. Plus généralement le Soufre rouge est une métaphore de tout ce qui est précieux et inaccessible.

97. *Kitâb al-isrâ'*, p. 5.

98. Il n'y a pas d'obligation pour le croyant d'accepter ce que l'inspiration divine dicte au saint, ce dernier ne bénéficiant pas du privilège d'inerrance *('isma)* qui appartient au prophète ; mais il doit au minimum suspendre son jugement *(tawaqquf)* et s'interdire de rejeter à priori ce qu'énonce le *sâhib al-asrâr*.

99. La science du véritable philosophe, si elle est — en élévation comme en étendue — fort limitée et en tout cas très inférieure à celle du *walî* (voir à titre d'illustration le chapitre 167 des *Futûhât)* n'est pas non plus, pour Ibn 'Arabî, une pure illusion. Cf. par exemple, *Fut.*, II, p. 523 où il fait référence au « divin Platon » *(Aflâtûn al-ilâhî)* qui, à ses yeux, ne fait pas seulement partie des « hommes de la pensée spéculative » mais parle *'an al-dhawq*, à partir d'une expérience intime.

100. Ibn 'Arabî (*Fut.*, I, p. 36) n'en conclut pas à une condamnation du *kalâm*, auquel il reconnaît une certaine utilité défensive

contre l'hérésie. Mais, dit-il, il suffit d'un seul *mutakallim* dans chaque pays.

101. Il existe de cet ouvrage (dont Ghazâlî disait lui-même qu'il est plus propre à préparer à la connaissance des soufis que les autres traités de *kalâm* sur le même sujet, cf. *Kitâb al-arba'în*, Le Caire, 1344, p. 24) une traduction espagnole par Asin Palacios, *El justo medio en la creencia*, Madrid, 1929.

102. *Arîn* n'est manifestement ici qu'une simple métaphore pour exprimer qu'il s'agit d'un *'aqîda* « moyenne » sur laquelle le consensus peut se faire. On retrouve donc l'idée *d'iqtisâd* qu'Asin traduit par « juste milieu ».

103. Ces critiques en annoncent d'autres, beaucoup plus vives, dans le cours de l'œuvre. L'accent plus personnel de cette troisième *'aqîda* se révèle notamment dans l'allusion, p. 47, à un événement spirituel survenu au Caire en 603 (sur lequel cf. *Muhâdarat al-abrâr*, Le Caire, 1968, II, p. 54 à compléter par *Fut.*, I, p. 410). Comme indiqué par l'auteur la *'aqîda* n° 3 est une reprise écourtée de son *Kitâb al-ma'rifa al-ûlâ* ou *Kitâb al-masâ'il*, imprimé à Hayderabad, 1948.

104. Cette affirmation, qu'Ibn 'Arabî faisait toujours sienne quatre ans avant sa mort (cf., dans l'édition critique d'O. Yahia, I, p. 214, le dernier certificat de lecture daté du 15 *shawwâl* 634) est une raison, entre autres, de suspecter l'authenticité de la *Tadhkira* éditée et traduite par R. Deladrière (Ibn 'Arabî, *La Profession de Foi*, Paris, 1978) ; sur cet ouvrage, voir les comptes rendus de D. Gril, *Bulletin critique des Annales islamologiques*, 1984, pp. 337-339 et de James W. Morris, *J.A.O.S.*, vol. 106, n° 4, 1986, pp. 741-744.

105. *Fut.*, I, pp. 700-701. Voir également *Tarjumân al-ashwâq*, p. 42 : « *Comment le rang de la Maison se comparerait-il à la dignité de l'homme ?* »

106. Il s'agit du *Tâj al-rasâ'il*, Le Caire, 1328h.

107. Cité par Makhzûmî, *Al-jâmi' al-latîf fî fadl Makka*, Le Caire, 1357h, p. 18.

108. *Fut.*, I, p. 48.

109. La rencontre avec le *fatâ* décrite dans le premier chapitre des *Futûhât* a été commentée de manière assez superficielle et inexacte par Fritz Meier dans *The Mystery of the Ka'ba : Symbol and Reality in Islamic Mysticism, Eranos Yearbooks*, Bollingen Series, XXX, vol. 2, pp. 149-166. Une analyse beaucoup plus perspicace en a été donnée par Henry Corbin, *L'imagination créatrice*

dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, Paris, 1958, pp. 207-211 et 278-281.

110. Sur la science des lettres, voir par exemple, outre le chapitre 2 (I, pp. 51-92), *Fut.*, I, p. 191 ; II, p. 222 ; III, p. 319 ; IV, p. 367. Divers courts traités sont également consacrés à ce sujet : *Kitâb al-alif, Kitâb al-bâ, Kitâb al-mîm wa l-waw wa l-nûn, Kitâb al-yâ', Kitâb al-jalâla*, sur lesquels voir les notices dans le Répertoire général d'O. Yahia, *Histoire et classification*. Le *Kitâb asrâr al-hurûf*, mentionné dans *Fut.*, I, p. 71, a été composé à La Mecque avant le chapitre 2 dont il constituait peut-être une première version. Le *Kitâb al-mabâdî wa l-ghayât*, auquel se réfère également Ibn 'Arabî plusieurs fois au cours de ce chapitre en précisant qu'il est inachevé (I, pp. 53, 57...) et qui a aussi pour titre *Al-fath al-fâsî* — ce qui situe le début au moins de sa rédaction pendant la période maghrébine — ne doit pas être confondu avec les poèmes (prélevés dans les *Futûhât*) qui ont paru sous ce titre usurpé en appendice à l'édition à Damas en 1970 du *Rûh al-quds*.

111. *Fut.*, I, p. 57 pour la première citation, p. 65 pour la seconde.

112. *Ibid.*, p. 53.

113. *Ibid.*, p. 54.

114. Sur ces pratiques, cf. Toufic Fahd, *La divination arabe*, Strasbourg, 1966, 2e éd., Paris, 1982, pp. 219-234 ; voir aussi le chapitre IV de *Magie et religion en Afrique du Nord* de Edmond Doutté, Alger, 1908, 2e éd. Paris, 1984.

115. *Fut.*, I, p. 60. Cf. *Mawâqi' al-nujûm*, Le Caire, 1325h., p. 155. Sur le serment d'Ibn 'Arabî, voir *Fut.*, I, p. 190.

116. *Ibid.*, p. 56.

117. Cf. son introduction à la traduction anglaise des *Fusûs al-hikam, The Bezels of Wisdom*, Londres, 1980, p. 23.

118. *Fut.*, I, p. 83.

119. « *Nous sommes à présent au troisième tiers de cette nuit du sommeil de l'univers. Or la théophanie qui donne les grâces, les sciences et les connaissances parfaites sous leurs formes les plus accomplies est celle du dernier tiers de la nuit...* » *Fut.*, III, p. 188.

120. Voir notre *Sceau des saints*, chap. v.

121. *Fut.*, I, p. 155 ; III, pp. 43, 341 ; IV, p. 77.

122. Cf. *Le Sceau des saints*, chap. viii. Dans la *khutba* des *Futûhât* (I, p. 3) Ibn 'Arabî insiste sur cette communauté de statut entre Jésus et lui *(al-ishtirâk baynî wa baynahu fî l-hukm)*.

123. *Fut.*, I, p. 57.

124. *Fut.*, III, p. 324.

125. *Fut.*, IV, p. 289.

126. Bukhârî, *I'tisâm*, 16.

127. *Rûh al-quds*, pp. 98-99.

128. *Fut.*, I, p. 382 ; voir aussi I, p. 147.

129. *Ibid.*, p. 58. Ailleurs (II, p. 448) les lettres sont définies comme de nature angélique.

130. Le mot *tarjumân* revêt une importance particulière chez Ibn 'Arabî. Il figure dans le titre de son fameux recueil de poèmes *(L'interprète des désirs)* mais aussi — pour qualifier sa propre fonction — au début des *Fusûs al-hikam* et du *Kitâb al-Abâdila*.

131. *Inna l-mawjûdât kalimâtu Llâh, Fut.*, II, p. 390. La même idée est exprimée dans *Fut.*, I, p. 366 ; II, pp. 391, 400, 402, 404, 603 ; III, p. 230 ; IV, pp. 5, 65, 166, 167, etc.

132. Sur ce parallélisme voir *Fut.*, II, p. 395. Sur la cosmologie akbarienne voir aussi *'Uqlat al-mustawfiz* (in *Kleinere Schriften...*) ; M. Asin Palacios, *El mistico murciano Abenarabi*, IV, *Su teologia y sistema del Cosmos*, Madrid, 1928 ; Titus Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, Milan, 1974 ; Nasr Hâmid Abû Zayd, *Falsafat al-ta'wîl*, Beyrouth, 1983, pp. 45-149.

133. *Fut.*, II, pp. 122-123.

134. *Fut.*, I, p. 78 ; pour obtenir la série des 7 *abdâl*, il faut ajouter le *nûn*, le *tâ'*, le *kâf* et le *hâ'*. Selon une autre perspective déjà signalée le *waw* qui joint invisiblement le *kâf* et le *nûn* du *kun* existenciateur est un symbole de l'*insân kâmil* ou de la *haqîqa muhammadiyya (Fut.*, III, p. 283). On notera d'autre part que l'addition des valeurs numériques des lettres du mot *alif* donne III, nombre qui est aussi le total des valeurs numériques des lettres du mot *qutb*.

135. *Fut.*, I, p. 85.

136. Ce vers provient d'un ouvrage aujourd'hui perdu, le *Kitâb al-manâzil al-insâniyya*. Sur les commentaires cf. O. Yahia, *Histoire et classification*, pp. 533-537. Les commentateurs s'accordent pour interpréter les « lettres sublimes » comme le symbole des *a'yân thâbita*.

137. *Fut.*, I, p. 99.

138. *Ibid.*, pp. 100-101. Les sept *ummahât al-asmâ* sont *Al-hayy, Al-âlim* (sic), *Al-murîd, Al-qâdir, Al-qâ'il, Al-jawwâd* et *Al-muqsit*.

139. Cf. *Ibid.*, p. 103. On notera aussi que la vocalisation en *u* qui est le signe du nominatif est désignée par le mot *damma*, littéralement « jonction », ce qui ouvre une perspective symbolique complémentaire.

140. *Ibid.*, p. 110.

141. *Ibid.*, p. 111. La notion de *mithl munazzah*, le « pareil transcendant » renvoie à l'interprétation que donne Ibn 'Arabî à de multiples reprises du verset 42 : 11. Cf. *Fut.*, I, pp. 62, 97, 220 ; II, pp. 510, 516, 517, 541, 563, 603 ; III, pp. 109, 165, 266, 282, 340, 412, 492 ; IV, pp. 135, 141, 306, 311, 431.

142. L'usage insistant que fait H. Corbin du terme *ta'wil* à propos d'Ibn 'Arabî est d'autant plus discutable qu'Ibn 'Arabî lui-même emploie le plus souvent ce mot avec une connotation péjorative.

143. Cette attitude est illustrée par le comportement du Prophète en présence d'une charogne tel qu'il est décrit au chapitre 36 des *Futûhât* (un épisode semblable est souvent mentionné dans les textes islamiques à propos de Jésus).

144. *Fut.*, III, p. 93. Cf. aussi III, p. 108 : *Lâ yazâlu yanzil 'alâ qulûb ummatihi ilâ yawm al-qiyâma.*

145. *Fut.*, I, p. 115.

146. *Ibid.*, p. 121, Ibn 'Arabî précise qu'il emprunte le mot *al-habâ* à 'Alî b. Abî Tâlib, qui l'emploie effectivement mais dans un sens assez différent (cf. Suyûtî, *Al-durr al-manthûr*, Beyrouth, s.d., V, p. 66). Dans le vocabulaire akbarien, *habâ* (ou son équivalent philosophique *hayûlâ)* apparaît d'ailleurs avec deux significations ou plutôt deux niveaux, comme c'est également le cas chez les Ikhwân al-Safâ (cf. *Rasâ'il*, Beyrouth, s.d., tome IV, pp. 5-17) et désigne tantôt la *materia prima (al-hayûlâ al-ûlâ)*, tantôt la *materia secunda (al-hayûlâ al-thânîya)*. Dans la première de ces deux fonctions, *al-habâ* a pour synonymes *al-'amâ', al-khayâl al-mutlaq* et surtout *nafas al-Rahmân.*

147. *Fut.*, I, p. 119.

148. *Ibid.*, p. 125.

149. *Corps céleste et terre de résurrection*, pp. 213-225. Ce résumé comporte malheureusement des contresens. C'est ainsi que, p. 221, la phrase d'Ibn 'Arabî à laquelle se réfère Corbin ne signifie pas que les pèlerins « ne portent pas le vêtement rituel » mais que la *Ka'ba* est « dépouillée de son voile » (sa *kiswa)* et qu'ainsi ses secrets sont à découvert pour les visiteurs de la *ard al-haqîqa*, dont la caractéristique est précisément que l'invisible *(al-ghayb)* y devient visible. Cette « mise à nu » de la Ka'ba est bien entendu en rapport avec la nature même des *Futûhât Makkiyya* telle que la définissent en particulier la *khutba* et le premier chapitre. Ibn 'Arabî signale (I, p. 131) qu'il a consacré à cette Terre un gros livre dont le titre est effectivement mentionné dans le *Anqâ mugh-*

rib (p. 74) mais qui n'a pas été retrouvé. Sur le *'âlam al-khayâl*, voir *Fut.*, II, pp. 309-313 (chap. 177).

150. *Fut.*, III, p. 525.

151. *Fut.*, I, p. 173.

152. *Fut.*, III, p. 224.

153. *Ibid.*, p. 367.

154. *Ibid.*, p. 354.

155. Sur les djinns voir T. Fahd, « Anges, démons et djinns en Islam » dans *Génies, Anges et Démons*, Paris, 1971, coll. Sources orientales, où l'on trouvera de nombreuses références et *El*[2], s.v. « Djinn ». L'histoire de 'Amr b. Jâbir al-Jinnî que mentionne Ibn 'Arabî se trouve dans Dâmirî, *K. hayât al-hayawân al-kubrâ*, Le Caire, 1867, I, p. 258. Sur les relations supposées d'Ibn 'Arabî avec les djinns, cf. Sakhâwî, *Al-qawl al-munbî*, Berlin, 2849, spr. 790, f. 39 ; pour des exemples de *fatwa* relatives aux rapports entre les humains et les djinns, cf. Ibn Hajar al-Haythamî, *Al-fatâwa al-hadîthiyya*, Le Caire, 1970, pp. 67-69.

156. *Fut.*, I, p. 135.

157. *Fut.*, III, p. 145.

158. Ms. Zâhiriyya 1418, ff. 53-100b.

159. On notera (*Fut.*, I, p. 139) qu'Ibn 'Arabî énonce clairement ici que les quatre éléments sont en fait issus d'un cinquième qui est leur principe commun, et qu'il établit d'autre part (p. 138) une correspondance entre eux et les quatre épouses permises par la loi islamique (en évoquant le cas d'un roi du Yémen qui fut autorisé à en avoir cinq).

160. *Qaq istadâra l-zamân*, cf. Bukhârî, *Tafsîr*, sourate 9 ; *bad' al-khalq* 2, etc.

161. Cette restauration du Temps originel explique pour Ibn 'Arabî l'interdiction (Cor. 9 : 37) des reports et intercalations de mois supplémentaires que les polythéistes mecquois avaient introduits dans le calendrier.

162. Le premier cycle — d'Adam à Muhammad — a une durée qu'exprime symboliquement le nombre de 78 000 ans (*Fut.*, I, p. 146), qui correspond à six fois la « Grande année » des Perses et des Grecs ou à trois fois la période de précession des équinoxes. Le second cycle qui commence avec Muhammad, récapitulation synthétique du premier, est marqué par une contraction du temps qui s'accélère à l'approche de l'Heure et est donc beaucoup plus court.

163. La première mention en Islam de ces quatre figures symbo-

liques des Porteurs du Trône semble remonter à Wahb b. Munabbih, mort au début du IIe siècle de l'hégire.

164. Ce chapitre 13 apporte bien d'autres précisions que nous ne pouvons relever ici sur le schéma cosmologique akbarien. Elles sont à compléter par celles du chapitre 371 (qui comporte une section sur le Trône) mais aussi par celles qu'on trouve dans le *'Uqlat al-mustawfiz* (éd. Nyberg, voir en particulier, pp. 52-60) et les *Tadbîrât ilâhiyya* (éd. Nyberg, voir en particulier p. 152). Signalons aussi que, dans *Fut.*, III, p. 431, Ibn 'Arabî s'identifie à celui des Porteurs du Trône qui a la charge de celui des quatre pieds où se trouve enfermé le « Trésor de la Miséricorde » en ajoutant : « *Et* [Dieu] *m'a fait absolument miséricordieux.* »

165. Cf. notre *Sceau des saints*, et notamment les chapitres 5 à 8.

166. *Ibid.*, chap. 1 et chap. 9.

167. Les deux autres Hermès sont *Hirmîs al-bâbilî* (de Babylone) et *Hirmîs al-misrî* (l'égyptien).

168. *Fut.*, III, p. 13. La *rawda* est l'espace qui, dans la mosquée de Médine, s'étend entre la tombe du Prophète et sa chaire *(minbar)*.

169. H. Corbin, *L'imagination créatrice*..., pp. 32-36.

170. *Fut.*, I, pp. 153-154.

171. Le *rajul habashî* dont il est question dans les propos du shaykh Abû 'Alî Hawârî que rapporte Ibn 'Arabî (*Fut.*, I, p. 160) est très certainement le compagnon de ce dernier, Badr al-Habashî (*Fut.*, I, p. 7).

172. *Fut.*, I, p. 167.

173. Nous faisons allusion ici à un célèbre *hadîth qudsî* (Bukhârî, *Riqâq*, 38) selon lequel Dieu « devient » l'ouïe, l'œil, la main, le pied de celui qu'Il aime — ce qui, d'après Ibn 'Arabî (*Fut.*, I, p. 406), n'exprime rien d'autre que la réalisation effective par le *'abd* d'une identité que le voile de l'illusion l'empêchait de voir : Dieu a *toujours* été son ouïe, son œil..., c'est-à-dire son être même. Mais, dans le cas du « serviteur parfait » qui revient vers les creatures, cette identité est en quelque sorte inversée : c'est le *'abd* qui, cette fois, est l'ouïe, l'œil, la main de Dieu. Sur ce *hadîth*, cf. *Fut.*, I, pp. 203, 406 ; II, p. 189 ; III, pp. 63, 67, 68, 143, 189, 298, 531, IV, pp. 20, 24, 30, 312, 321, *Fut.*, I, p. 81 : *Naqsh al-fusûs*, Hayderabad, 1948, p. 4.

174. *Fut.*, I, p. 181.

175. Les principaux textes d'Ibn 'Arabî relatifs aux *malâmiyya* sont analysés dans *Sceau*..., chap. 7.

176. L'objet de cette science est défini comme *al-tûl wa l-'ard*, la « hauteur » et la « largeur », ou l'« exaltation » et l'« ampleur », termes dont le symbolisme cruciforme est évident et dont l'introduction dans le soufisme remonte au *K. al-sayhûr fî naqd al-dayhûr* (Leningrad, Firk. 4885) de Hallâj, saint « christique » par excellence. Massignon les interprète assez platement comme se référant aux « deux dimensions de l'entendement » (*Passion*, III, p. 16, note 8). Pour Ibn 'Arabî, ils désignent respectivement *(Fut.*, I, p. 169 ; cf. aussi p. 176) le « monde invisible » *('âlam al-ghayb)* et le « monde manifesté » *('âlam al-shahâda)*.

177. *Fut.*, I, p. 392.

178. Dans l'édition critique (Beyrouth, 1965) qu'a donnée O. Yahia du *Khatm al-awliyâ* d'après deux manuscrits conservés à Istanbul, le nombre des questions est de 157.

179. Voir note 81.

180. *Fut.*, I, p. 551.

181. *Fut.*, III, p. 245.

182. *Fut.*, IV, p. 293.

183. *Ibid.*, p. 40.

184. *Risâlat al-khalwa*, Bayazid 1686, f. 6b ; Yahya Ef. 2415, f. 4a.

185. Sur ce point, voir notre introduction à *L'épître sur l'unicité absolue* d'Awhad al-dîn Balyânî, Paris, 1982, où nous soulignons les distinctions à établir entre la doctrine de cet auteur et de son maître Ibn Sab'în d'une part et celle d'Ibn 'Arabî d'autre part.

186. Sur l'interprétation symbolique par Ibn 'Arabî de la procession des nombres, voir par exemple *Fut.*, III, p. 494 ; *Kitâb al-fanâ' fî l-mushâhada*, Hayderabad, 1948, pp. 2-3 (trad. par M. Vâlsan, *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, Paris, 1984, p. 29).

187. *Fut.*, IV, p. 449.

I. La Loi et la Voie

1. Sakhâwî, *Al-qawl al-munbî*, Ms. Berlin 2849, Spr. 790.

2. *Kitâb ilâ l-Shaykh Nasr al-dîn Manbijî* in *Majmû'at al-rasâ'il*, éd., R. Ridâ, Le Caire, s.d., I, p. 176. Cette indulgence n'est pas partagée par des critiques plus récents : cf. Samî'Atif al-Rayn, *Al-tasawwuf fî nazar al-islâm*, Beyrouth, 1985, pp. 454-455.

3. *Ibid.*, I, p. 171.

4. Ibn Manzûr, *Lisân al-'arab*, Beyrouth, s.d., VIII, pp. 175-176.

5. Sur Ibn Hazm, voir dans *EI*^{2}, s.v., le très riche article de

R. Arnaldez qui constitue, entre autres choses, une concise introduction aux idées caractéristiques du *madhhab zâhirî*.

6. L'article de R. Strothman, s.v. *zâhiriyya* dans *EI*[1] sera, espérons-le, remplacé dans la nouvelle édition par une notice plus substantielle. L'ouvrage de Goldziher, dans sa version originale allemande *(Die Zâhiriten*, Leipzig, 1884) ou anglaise *(The Zâhiris*, Leyde, 1967, rééd. 1971) reste indispensable malgré les lacunes de la documentation dont disposait l'auteur.

7. Voir sur Dâwûd b. 'Alî b. Khalaf, s.v., l'article de J. Schacht dans *EI*[2].

8. *Kitâb al-mubashshirât*, Ms. Fâtih 5322, f. 90b. Le même rêve est décrit, de façon moins précise, dans *Fut.* II, p. 519, ainsi que (selon Goldziher, *op. cit.*, p. 186 de l'édition allemande, p. 170 de l'éd. anglaise) dans l'introduction du *Kitâb al-mu'alla*, résumé rédigé par Ibn'Arabî du *Kitâb al-muhalla* d'Ibn Hazm.

9. Ibn Hazm, *Kitâb ibtâl al-qiyâs*, éd. Sa'îd al-Afghânî, Beyrouth, 1969.

10. Cet ouvrage de jeunesse est mentionné par Ibn 'Arabî dans son *Fihris* (n° 4) et dans son *Ijâza* (n° 5). Selon M. Sa'îd al-Afghânî (Introduction à l'ouvrage cité dans la note précédente, p. 17) un manuscrit de ce livre existerait à Tunis.

11. « *Le fils d'Adam M'offense quand il maudit le Temps, car Je suis le Temps* », Bukhârî, *tafsîr*, sourate 45. Ce *hadîth* se retrouve, avec de légères variantes, chez Muslim et Ibn Hanbal.

12. *Fut.* IV, p. 265. Sur la position d'Ibn Hazm, voir la remarque de Qastallânî rapportée par Goldziher, *op. cit.*, p. 143, note 1.

13. Abû Yûsuf Ya'qûb proposa notamment à Ibn 'Arabî de trouver des époux aux sœurs de ce dernier (cf. l'extrait de la *Durra fâkhira* traduit par Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971, pp. 75-76) ; *Les Soufis d'Andalousie*, Paris, 1988, Sindbad éd.

14. Al-Maqarrî, *Nafh al-Tîb*, éd. Dozy, Leiden, 1855-1861, I, p. 567.

15. *Op. cit.*, p. 169.

16. Ibn 'Arabî, *Dîwân*, Bûlâq, 1271 H, p. 47.

17. La communication de Michel Chodkiewicz dans les Actes du colloque « Mystique, culture et société » organisé à la Sorbonne en mai 1983 *(Ibn 'Arabî, la lettre et la Loi)* est un des seuls textes que nous puissions citer. Il faut y ajouter l'ouvrage en arabe du Shaykh Mahmûd Ghurâb, *Al-fiqh 'inda l-Shaykh al-Akbar*, Damas, 1981, anthologie annotée mais malheureusement dépourvue de références, et une communication (inédite), également en arabe, sous le titre *Al-ijtihâd kamâ yarâhu Ibn 'Arabî* faite à la Faculté

des Lettres de Tunis en 1985, à l'occasion d'un colloque sur l'*ijtihâd*, par M. M. Mensia. Quant aux traductions d'écrits du Shaykh al-Akbar sur ce sujet, il n'en existe à notre connaissance qu'une seule : celle, par Michel Vâlsan, des chapitres 262 et 263 des *Futûhât* (qui traitent respectivement de la *sharî'a* et de la *haqîqa)*, publiées dans la revue *Études traditionnelles*, juillet-oct. 1966, pp. 206-217.

18. *Fut.* II, p. 270.

19. Sur la notion de descente du Coran sur les *awliyâ'*, voir notamment *Fut.* II, p. 506 ; III, pp. 94, 181 ; IV, p. 178.

20. Voir par exemple *Fut.* III, p. 502.

21. M. Chodkiewicz, *op. cit.*, *Actes du colloque...*, p. 30.

22. Sur la récurrence des structures quaternaires, cf. *Fut.* II, p. 162 ; III ; pp. 198-199, p. 201, p. 208, p. 261, p. 305, p. 406, etc.

23. Voir ici l'introduction générale.

24. Sur cette question voir *El*[1], art. « *Al-Kor'ân* », n° 3. Quelques ouvrages classiques consacrés à ce sujet ont été récemment édités ou réédités : Hibat Allâh b. Salâma b. Nasr al-Maqqarî, *Al-nâsikh wa l-mansûkh min kitâb Allâh*, Beyrouth, 1984 ; Ibn al-Jawzî, *Ikhbâr ahl al-rusûkh fî l-fiqh wa l-hadîth bi miqdâr al-mansûkh min al-hadîth* suivi de *Qabdat al-bayân fî nâsikh wa mansûkh al-qur'ân* de Jamal al-dîn al-Badhûrî, Beyrouth, 1984. Cf. également l'exposé de Suyûti, *Al-itqân*, Le Caire, 1328 H, II, pp. 20-27, ainsi que les commentaires coraniques relatifs aux versets 2 : 106 et 16 : 101.

25. Sur la notion de *badâ'*, voir *El*[2], s.v. l'article de Goldziher-Tritou.

26. On se rapportera sur ce point aux traductions que donne ici D. Gril d'extraits du chapitre 2 des *Futûhât*.

27. Cf. Goldziher, *op. cit.*, p. 34 et index s.v., *ijmâ'* et *ijmâ' al-sahâba*. Sur les théories de l'*ijmâ'* en Islam, voir Camille Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane*, Paris, 1975, en particulier le chapitre III.

28. *Fut.* III, p. 501.

29. *Fut.* II, p. 162, l. 11-21. Les titres et intertitres des textes traduits ci-après sont dus au traducteur.

30. *Sunna mutawâtira* : traditions remontant au Prophète et rapportées par de nombreuses autorités.

31. *Fut.* II, p. 162, l. 33-35 ; p. 163, l. 1-17.

32. *Fut.* II, p. 163, l. 20-27.

33. C'est dans les chapitres 68 à 72 des *Futûhât* (I, pp. 329-762) que sont traitées les *'ibâdât*.

34. *Fut.* II, p. 163, l. 28-35 ; p. 164, l. 1-4, l. 15-34 ; p. 165, l. 1-29.

35. Bukhârî, *i'tisâm*, 6 ; Muslim, *fadâ'il*, 130.

36. Tel est, par exemple, le cas des prières légales, dont ni le nombre exact ni les formes précises ne sont déterminés dans le Coran. Sur la base des versets 2 : 238, 11 : 114, 17 : 78, par exemple, on pourrait soutenir que seules trois ou, selon les interprétations, quatre prières quotidiennes sont prescrites. C'est la Sunna prophétique qui fixe leur nombre à cinq et en institue le rituel.

37. Les idées exprimées dans ce paragraphe sur la notion de *khusûs* et de *'umûm* (auxquelles Dâwûd b. Khalaf, fondateur de l'école zâhirite, avait consacré un traité) sont analogues à celles qu'expose Ibn Hazm dans son *Kitâb al-ihkâm fî usûl al-ahkâm*. Sur ce problème la position — sensiblement différente — d'Al-Ash'arî est que tout énoncé *formellement* général doit cependant être considéré comme particulier aussi longtemps que les éléments additionnels ne viennent pas confirmer qu'il a une portée générale.

38. Selon Ibn 'Arabî (*Fut.* I, 193) le mot *salât* dérive du mot *al-musallî*, terme qui, dans le vocabulaire islamique désigne « l'orant » mais, dans le vocabulaire anté-islamique relatif aux courses de chevaux, désigne le cheval qui court derrière l'animal le plus rapide (cf. *Lisân al-'arab*, XIV, p. 466 b).

39. Le mot *wudû'* semble avoir eu pour signification initiale celle d'« acte visant à nettoyer ce qui est sale », qui ne diffère donc guère du sens qu'il a dans le vocabulaire juridique — à cette réserve près qu'en devenant un terme technique il implique désormais pour le musulman, non plus une espèce quelconque de lustration mais un acte rituel aux formes précises. Le sens premier de *hajj* est simplement celui de « se rendre quelque part ». *Zakât* désigne proprement une purification.

40. Bukhârî, *i'tisâm*, 2 ; Muslim, *hajj*, 411. Sur la signification de ce *hadîth*, voir aussi *Fut.* I, p. 737 ; II, p. 56 ; III, pp. 151 et 230.

41. Sur la notion de licéité originelle des choses *(ibâha asliyya)*, voir *Fut.* III, 195.

42. Muslim, *hajj*, 310 ; Abû Dâwûd, *manâsik*, 77.

43. On notera qu'Ibn 'Arabî, en désaccord sur ce point avec l'opinion majoritaire chez les *fuqahâ'*, considère que la « porte de l'*ijtihâd* » reste ouverte non seulement dans le domaine des *furû'* (conséquences, applications) mais également dans celui des *usûl* (principes fondamentaux). Cette position sera aussi, entre autres, celle de son adversaire Ibn Taymiyya (cf. H. Laoust, *Contribution*

à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymiyya, Le Caire, 1939) et, ultérieurement, celle du soufi et traditionniste Suyûtî (m. 911/1505) qui revendiquera pour lui-même la fonction de *mujtahid mutlaq* (voir l'excellente analyse de son argumentation dans E.M. Sartain, *Jalâl al-dîn al-Suyûtî*, Cambridge, 1975, I, p. 61 s.).

44. Selon Sha'rânî, *Kitâb al-mizân* (ouvrage dont le travail récent de Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, 1982, ne souligne pas assez ce qu'il doit aux conceptions juridiques d'Ibn 'Arabî), Le Caire, 1279 H. L. p. 63, un propos analogue est attribué à Masrûq b. al-Ajdâ' (m. 63/683).

45. Sur l'*ilhâm* (et sur ce qui le distingue du *wahî*, la « Révélation » *stricto sensu*, réservée aux prophètes), voir *Fut.* I, pp. 285-290 ; II, pp. 254, 569 ; III, p. 39, pp. 238-239, p. 316, etc.

46. *Fut.* III, pp. 69-71.

47. Allusion probable au *hadîth* (Muslim, *birr*, 32 ; Abû Dâwûd, *adab*, 35, etc.) qui énonce qu'est illicite pour tout musulman « le sang, les biens et l'honneur *('ird)* » d'un autre musulman.

48. Le cas envisagé ici est symétriquement inverse du précédent où l'interlocuteur d'Ibn 'Abbâs voulait que ce dernier prononçât la licéité d'un acte interdit ; en se créant par un vœu ou un serment une obligation que la Loi n'a pas instituée, l'homme s'arroge un pouvoir légiférant qui n'appartient qu'à Dieu. Par là même, et fût-ce avec une intention pieuse, il revendique une souveraineté qui nie son indigence ontologique. C'est ce qui explique l'importance qu'Ibn'Arabî attache à la formule paradoxale d'Abû Su'ûd b. al-Shibl qu'il rapporte dans *Fut.* I, p. 188, selon laquelle « *le soufisme, ce n'est rien de plus que les cinq prières et l'attente de la mort* » : les actes surérogatoires, recommandés pour le débutant, constituent une affirmation d'autonomie qui, chez celui qui parvient au terme de la Voie, serait une faute. S'il les accomplit néanmoins, c'est en exécution d'un ordre divin particulier et non plus en vertu d'un choix individuel incompatible avec son état de servitude absolue *('ubûdiyya)*. Sur ce degré suprême de la *walâya*, voir M. Chodkiewicz, *Sceau des saints*, p. 136 sq.

49. Sur la « ruse divine » *(makr ilâhî)*, voir *Fut.* II, pp. 144-145, 529-531, 605. Cf. également l'article de R. Brunschvig, « De la fallacieuse prospérité », dans *Studia islamica*, LVIII, 1982, pp. 5-31.

50. Ce personnage est également mentionné dans le *Rûh al-quds*, Damas, 1964, pp. 68-69 et dans le *Kitâb al-mubashshirât*, Fâtih 5322, f. 90 b.

51. Ibn Mâja, *muqaddima*, 1.

52. Ce traditionniste (dont l'édition des *Futûhât* orthographie le nom sous la forme erronée Ibn Qarqûr) est né à Almeria et mort à Fès en 569 H. Cf. Ibn al-Abbâr, *Takmila*, éd. Bencheneb, Alger, 1910, n° 394.

53. Il est à noter que le terme *ta'wîl* est généralement employé par Ibn 'Arabî dans un sens péjoratif et que son usage pour désigner l'exégèse coranique chez le Shaykh al-Akbar (fréquent chez H. Corbin) est dès lors assez discutable.

54. Il s'agit ici du fils de Saladin, qui fut souverain d'Alep où il régna de 582 jusqu'à sa mort en 613. Ce personnage (à ne pas confondre avec le roi Muzaffar Bahâ al-dîn Ghâzî, fils d'Al-Malik al-'Adil, à qui Ibn 'Arabî accorda une *ijâza* qui est une précieuse source de la bibliographie akbarienne) est plusieurs fois mentionné dans les *Futûhât* (III, p. 406, p. 472 ; IV, p. 539).

55. La recherche des « causes » qui expliquent un statut légal explicitement formulé permet au partisan du raisonnement par analogie d'étendre ce statut à tous les cas relevant du même mécanisme causal : démarche doublement blasphématoire aux yeux d'Ibn Hazim (on a vu dans le chapitre précédent que la position d'Ibn'Arabî est plus nuancée) puisqu'elle implique d'une part que la volonté divine obéit à des causes extrinsèques et d'autre part que l'homme serait capable, s'il en était ainsi, de découvrir les motivations divines.

56. On relèvera au passage cette brève allusion à la doctrine akbarienne de l'universalité de la vérité (thème que les adversaires d'Ibn 'Arabî choisiront d'attaquer sous le nom de *Wahdat al-adyân*) que résume un vers célèbre des *Futûhât* où le Shaykh al-Akbar déclare : « *Les créatures professent au sujet de Dieu bien des croyances / Et moi je professe tout ce qu'elles croient* » (*Fut.* III, p. 131).

57. Ibn 'Arabî fait ici implicitement référence au *hadîth qudsi* bien connu (Ibn Hanbal, II, 391 ; Bukhârî, *tawhîd*, 15) où Dieu déclare : « *Je suis conforme à l'idée que Mon serviteur se fait de Moi.* »

58. Cette phrase fait allusion au *hadîth* (Bukhârî, *qadar*, 11, 12) qui rapporte un dialogue au cours duquel Moïse reproche à Adam d'avoir par sa faute causé la chute du Paradis et où Adam réplique : « *Vas-tu me reprocher une chose que Dieu avait prédestinée quarante ans avant de me créer ?* »

59. Tirmidhî, *fitan*, 7.

60. Sur les conséquences paradoxales de ce point de vue, voir

par exemple l'interprétation du *hadîth* sur le croyant qui commet l'adultère (Tirmidhî, *îmân*, 11 ; Abû Dâwûd, sunna 15) dans *Fut.* III, p. 243.

61. *Fut.* II, pp. 562-563.

62. *Fut.* III, p. 175, 1. 10-11. Le *hadîth* final est cité par Ibn 'Arabî d'après le *Kitâb al-adab* de Bayhaqî. Il figure toutefois également chez Ibn Hanbal, IV, 410, 418 et Abû Dâwûd, *fitan*, 7.

63. Muslim, *îmân*, 306.

64. Allusion au *hadîth* (Bukhârî, *tafsîr*, S. 19 ; Muslim, *janna*, 4, etc.) selon lequel au Jour du Jugement, la mort sera amenée, sous la forme d'un bélier, entre le paradis et l'enfer et sera sacrifiée rituellement *(yudhbâh)* par Yahyâ (Jean). On retrouvera une mention de cette « mise à mort de la mort » et la relation entre le nom Yahyâ et son rôle dans le chapitre 367.

65. *Fut.* III, p. 175, 1. 17-21.

66. L'expression *ajal masammâ* revient à maintes reprises dans le Coran, appliquée tantôt au soleil et la lune (13 : 2 ; 31 : 29 ; 35 : 13 ; 39 : 5), tantôt aux cieux et la terre (6 : 2 ; 30 : 8 ; 46 : 3), tantôt aux dettes (2 : 282), et tantôt au Jugement (42 : 14), à la mort (6 : 2 ; 60 ; 11 : 13 ; 14 : 10 ; 22 : 5, 33 ; 39 : 42 ; 40 : 67 ; 71 : 4) ou au châtiment (16 : 61 ; 20 : 129 ; 29 : 53 ; 35 : 45).

67. Les anges du châtiment (*zabâniyya*, Cor. 96 : 18) sont dénombrés dans Cor. 74 : 30 et leur chef est Mâlik (Cor. 43 : 77). L'existence de ces anges, qui, bien que résidant dans le feu, connaissent la félicité est un des arguments qu'invoque Ibn'Arabî pour montrer que l'éternité du séjour infernal n'implique pas pour les damnés celle du châtiment : l'enfer peut devenir pour eux, comme le feu pour Abraham, «*fraîcheur et paix*» (Cor. 21 : 69) en raison d'une conformité de nature (*Fut.* II, p. 172).

68. *Fut.* III, p. 175, 1. 21-27.

69. Ce *hadîth qudsî* figure chez Muslim, *îmân*, 302.

70. Un tel être, qui affirme l'unicité divine en vertu d'une certitude intellectuelle et non d'un acte de foi et de soumission à la Loi, ne peut bénéficier de l'intercession des prophètes et des anges, cette dernière étant réservée aux croyants. Seul Dieu Lui-même peut le sauver du châtiment.

71. *Fut.* III, p. 175, 1. 27-35.

72. *Fut.* III, p. 176, 1. 1.

73. *Fut.* III, p. 176, 1. 2.

74. *Fut.* III, p. 176, 1. 8.

75. La comparaison entre ces deux types d'ascension est le sujet

principal du chapitre 167 des *Futûhât*. Cf. M. Chodkiewicz, *Sceau des saints*, chapitre 10.

76. *Fut.* III, p. 176, l. 10-11.

77. *Fut.* III, p. 176, l. 33-34.

78. *Fut.* III, p. 177, l. 2-4.

79. *Fut.* III, p. 177, l. 11-13.

80. *Fut.* III, p. 177, l. 14-16.

81. *Fut.* III, p. 177, l. 18-19.

82. Ce privilège d'impeccabilité que les shi'ites étendent aux Imâms est réservé aux prophètes en théologie sunnite. Ibn'Arabî lui donne ici une acception plus extensive puisque, dans les lignes suivantes, il emploie le terme de *'isma* à propos de Suhayb, l'un des Compagnons du Prophète.

83. *Fut.* III, p. 178, l. 31-35 ; p. 179, l. 1-3.

84. Allusion au *hadîth qudsi*, « *Mon ciel et Ma terre ne peuvent Me contenir mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient* ». Ce *hadîth*, qui ne figure pas dans les recueils canoniques est souvent cité dans la littérature du *tasawwuf* avec un *isnâd* remontant à Wahb b. Munabbih. Ibn Taymiyya lui-même ne le rejette pas formellement mais considère qu'il s'agit d'un *hadîth ma'thûr*, c'est-à-dire d'une tradition acceptée et répandue mais non transmise selon les règles du *hadîth* et ne présentant donc pas les mêmes garanties. Cf. *Majmû' al-fâtâwa*, Riyâd, 1382 (37 vol.), II, p. 384.

85. Cette expression figure dans un *hadîth* selon lequel « *Allâh a soixante-dix — ou soixante-dix mille — voiles de lumière et de ténèbre. S'Il les relevait, les Gloires brûlantes de Sa face consumeraient les créatures que Son regard atteindrait* » (Muslim, *îmân*, 233 ; Ibn Hanbal, IV, 401).

86. Sur la définition de la *Munâzala*, voir *Fut.* III, pp. 155, 523, 543.

87. *Fut.* I, p. 181. Sur la catégorie des *malâmiyya*, cf. M. Chodkiewiez, *Sceau des saints*, chapitre VII (« Le degré suprême de la Walâya ») en particulier pp. 136-137.

88. Il faut lire *Istija* et non *Isbija* comme l'indique par erreur l'édition de 1329. Istija, aujourd'hui Ecija, est une ville andalouse située au sud-ouest de Cordoue. La même anecdote est rapportée ou évoquée plusieurs fois par Ibn'Arabî (*Fut.* I, p. 589 ; II, p. 27 ; *Kitâb al-'Abâdila*, Le Caire, 1969, p. 138). Le texte de *Fut.* II, p. 27 identifie le compagnon du Shaykh comme « *Al-Hajj Mudawwir Yûsuf*, d'Istija ». Dans le *K. al-'Abâdila* il est précisé que cette histoire se passa à Séville.

89. La « jalousie de Dieu » est mentionnée dans divers *hadîth*.

Cf. par exemple Muslim, *tawba*, 36, 38 ; Ibn Hanbal, II, 520, 536, 539.

90. Allusion à un *hadîth* qui figure chez Bukhârî, *riqâq*, 14.

91. Référence indirecte aux phrases finales d'un *hadîth qudsî* (Ibn Hanbal, II, 296, 405, 492) qui figure (n° 91) dans le *Mishkât al-anwâr* d'Ibn 'Arabî : « *Mon serviteur a commis un péché. Il sait qu'il a un Seigneur qui pardonne le péché et l'enlève. Fais ce que tu veux, Je t'ai déjà pardonné !* »

92. Un *hadîth* où l'on retrouve une formule similaire à celle qui conclut le précédent est rapporté au sujet des Combattants de Badr (Ibn Hanbal, II, 295 ; Bukhârî, *tafsîr*, S. 60). Mais, dans la version que donne Bukhârî, le Prophète emploie en effet une forme qui suggère une possibilité plutôt qu'une certitude : « *Peut-être* (la'alla) *Dieu a-t-Il regardé les Compagnons de Badr et a-t-Il dit : Faites ce que vous voulez car Je vous ai déjà pardonnés !* »

93. *Fut.* IV, p. 49, l. 9 à p. 50, l. 3.

II. Le terme du voyage

1. *Futûhât* I, 223 ; III, 105 ; *Mawâqi' al-nujûm*, p. 141 : « *Celui qui en est gratifié est le saint muhammadien accompli qui n'a pas de* maqâm *et qu'on ne peut rejoindre. Le Livre indique dans ce verset : "Ô gens de Yathrib..."* que d'une part il n'y a pas de fin, de l'autre qu'il s'agit du *maqâm* dont nous venons de parler » ; *'Abâdila*, p. 55 et *Qurba*, p. 2 où ce verset est dit faire allusion au *maqâm al-qurba*.

2. *Futûhât* II, 116 : « *Les signes sont ici les indications qu'ils sont les lieux de manifestation divine* » et II, 151 : « *Les signes sont les indications qu'il est le Vrai qui se manifeste dans les lieux de manifestation des êtres de l'univers.* »

3. *Futûhât* II, 298, chap. 177 : « De la connaissance » : « *L'Envoyé de Dieu a dit qu'il n'y a pas d'autre voie vers la connaissance de Dieu que celle de soi-même. Il dit : "Celui qui se connaît soi-même, connaît Son Seigneur" et : "Celui d'entre vous qui se connaît mieux soi-même est celui qui connaît mieux son Seigneur". Il fit donc de toi un indice (ou un guide :* dalîl) *c'est-à-dire qu'Il fit de ta connaissance de toi un indice de ta connaissance de Lui, soit en te qualifiant de ce dont Il s'est Lui-même qualifié comme Essence et attributs et en le rendant toi-même comme* Khalîfa *tenant lieu de Lui sur Sa terre ; soit en considérant l'indigente nécessité que tu as de Lui dans ton existence. Les deux aspects*

doivent se réaliser conjointement. Nous voyons que Dieu dit de la science à Son sujet appelée "connaissance" : "Nous leur ferons voir Nos signes sur les horizons et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'il leur apparaisse qu'Il est le Vrai." (...) Si l'assistance divine nous permet de réaliser les deux aspects en même temps, alors nous Le connaîtrons et il nous apparaîtra qu'Il est le Vrai... »

4. Un passage du *Kitâb al-Yâ'* ou *Kitâb al-huwa*, pp. 12-13 *in Rasâ'il* établit lui aussi très nettement le lien entre la réalisation du Soi, terme ultime de la connaissance et le retour des Gens de Yathrib :

« *Entretien intime avec le Soi* (munâjât al-huwa) : *Ô Soi, Tu nous a rendus absents à nous-mêmes et nous nous sommes retrouvés à partir de nous-mêmes dans une absence* (ghayb). *Aussi nous avons désiré, du fait de notre absence, ce qui de Toi est absent de nous quand le Soi nous rappela ce qui de Toi est absent en nous. Il nous lança alors cet appel — tiens-toi à ce qui de toi est absent de toi, tu verras ce qui de Nous est absent de toi. Nous recherchâmes assistance et je la reçus ; nous demandâmes un soutien et je fus soutenu ; nous cherchâmes à connaître comment pénétrer cela et je sus. Nous nous embarquâmes sur une mer sans rivage dans le vaisseau* (*ou la sphère :* fulk - falak) *muhammadien et yathribien. Les poissons et les animaux marins s'étonnèrent de nous voir hisser et mettre toutes les voiles dehors et partir en quête dans ce qui n'a ni fin ni terme. Nous reçûmes cet appel : "Ô Gens de Yathrib, vous n'aurez pas où vous tenir ; retournez ! " Nous fîmes marche arrière en direction du rivage où nous avions levé les voiles. Mais voici qu'il était redevenu mer, si bien que notre retour fut comme notre départ : quête de ce qui n'a ni terme ni éternité, ni début, ni fin. Nous poursuivîmes notre traversée (ou nous fûmes désemparés :* juznâ ou hirnâ), *demandant grâce. Alors le Soi s'adressa à nous ainsi : — ô Mes serviteurs, vous avez recherché en Moi une station où nul autre que Moi ne me voit. J'étais dans la Nuée obscure* ('amâ) *sans rien avec Moi et Je suis comme J'étais, sans rien avec Moi, avec ton existence. Cette mer où tu es, c'est la "nuée" où tu es. Si tu perces ta propre "nuée", tu parviens à la Mienne, or jamais tu ne pourras la percer ni parvenir à Moi. Tu es dans ta propre nuée sans rien avec toi et cette nuée est le Soi qu'il t'appartient de réaliser. La Forme divine exige que tu sois là où tu es. Je demandai : — Ô soi du Soi* (yâ huwa 'l-huwa) *que ferai-je dans le Soi ? — Immerge-toi en lui, répondit-Il. Je me jetai du vaisseau, nu, me dépouillant de son obscurité. Je me noyai et trouvai le repos. Je m'y trouve pour toujours et ne suis dans l'existence autre*

que moi-même, délivré des peines de la quête. J'entendis alors l'appel du Soi : — Ô celui en qui est toute chose ! Que peut faire la chose d'une chose, alors qu'elle est une chose ? »

5. Cf. Coran 4 : 145. À rapprocher de la fin du chapitre où sont évoqués ceux qui sont définitivement voués au Feu.

6. Zamakhshari. *Tafsîr* reprod. Téhéran, II, 342, où est citée une tradition analogue faisant intervenir Abû Sufyân. On a déjà vu que ce personnage est aussi impliqué dans la citation par le Prophète du proverbe « toute la chasse est dans le ventre de l'onagre ». (Cf. *supra*)

7. V. *infra.*

8. Sur ce *hadîth* et son interprétation dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî, cf. M. Chodkiewicz, présentation et traduction de Balyânî, *Épître sur l'Unité Absolue*, Paris, 1982, pp. 27-30.

9. Cf. *Futûhât* I, 470 : « Dieu n'est conditionné que par l'absoluité » *(wa'llâhu lâ yataqayyadu illâ bi-l-itlâq)* et *ibid.*, III, 219 : « *Le conditionnement est une qualité que les intelligences et le dévoilement attribuent et limitent aux êtres possibles. Ils attribuent l'absoluité à Dieu sans savoir qu'elle est un conditionnement. En effet le fondement et la raison d'être de celui-ci est la distinction afin que les réalités essentielles ne se confondent point. L'absoluité donc est un conditionnement, car Dieu par lui se distingue du conditionné et se conditionne par l'absoluité.* »

10. Référence implicite au *hadîth* : « *Le lien de parenté est un rameau issu du Tout-Miséricordieux. Dieu dit : celui qui le rapproche, Je le rapproche de Moi ; celui qui le brise, Je le brise.* » (Bukhârî, *Sahîh, adab* 13, VIII, 7.)

11. Cf. Coran II : 123 : « *À Dieu appartient le non-manifesté des cieux et de la terre et vers Lui toute chose est retournée (à la voie passive).* » Cité plus bas.

12. Coran 28 : 88 : « *Toute chose est périssable sauf sa (ou Sa) face et vers Lui...* » La face ou l'essence de toute chose est son ipséité.

13. Sur les *jawâmi' al-kalim*, cf. *infra*, p. 482 sq. et n. 327.

14. Sur le sens de ce proverbe, cf. n. 47. Peut-on interpréter ici ces trois sciences comme le triple héritage du Prophète comme Homme Universel, Lieutenant *(khalîfa)* et Sceau des Prophètes ?

15. Cf. Coran 59 : 29 : « *La Parole n'est pas changée par-devers Moi et Je ne fais pas injustice aux serviteurs.* »

16. L'intercession *(shafâ'a)* est de même racine que *shaf'*, pair. Cette fonction qui revient d'abord au Prophète puis aux êtres par

ordre hiérarchique instaure la dualité puisqu'elle fait intervenir un être supplémentaire.

17. Ibn 'Arabî joue sur l'assonance entre *radâ* (dam) et *ridâ* (manteau) qui est une désignation de l'Homme Universel, car le « Manteau » a deux faces, l'une vers celui qui le porte, l'autre vers celui qui le voit et pour qui il est un voile donc un « dam ». Mais cette face n'est pas essentiellement différente de celle tournée vers Dieu. Donc le dam ne peut être éternel. Sur le *ridâ*, cf. *infra*, p. 266, n. 297.

18. En ramenant à Lui tous les aspects de la manifestation positifs et négatifs.

19. Ce dernier paragraphe est en prose rimée.

20. Sur les attaques contre Ibn 'Arabî à ce sujet, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 142, note 2.

21. *Futûhât* II, 40.

22. M. Chodkiewicz, *op. cit.*, pp. 74-75.

23. Cf. dans le Coran le nom divin *al-qarîb* « proche » (2 : 186, 11 : 61, 35 : 50) et *aqrab* « plus proche » (50 : 16, 56 : 85).

24. « Proximité » au sens le plus général se dit *qurb* ; l'adjonction du *a (tâ' marbûta)* indique une modalité particulière.

25. Cf. M. Chodkiewicz, *op. cit.*, pp. 175 et 176. C'est surtout le *K. al-qurba*, p. 8, *in Rasâ'il* qui insiste sur la notion d'héritage.

26. Du fait de son ascendance angélique et de sa fonction de « Sceau de la sainteté universelle ». Comme le rappelle M. Chodkiewicz, « *L'avènement du deuxième Sceau fermera définitivement le* maqâm al-qurba », *op. cit.*, p. 221.

27. Cité en note par O. Yahya, édition du *Khatm al-awliyâ'*, Beyrouth, 1965, p. 144.

28. Voir également *K. al-qurba*, p. 6 et *Dhakhâ'ir al-a'lâq*, p. 181. Nous n'avons pu repérer dans l'œuvre de Ghazâlî les deux citations d'Ibn 'Arabî dans le chapitre 161. Outre ce chapitre, d'autres passages confirment que l'excellence d'Abû Bakr ne fait aucun doute pour le Shaykh al-Akbar. Cf. par exemple : « ... *Je demandai (à 'Alî) : — où est Abû Bakr ? — Devant, me répondit-il (...). J'entrai dans la lumière blanche derrière le dais du non-manifesté et y rencontrai Abû Bakr — Dieu l'agrée — au sommet du degré.* » (*Tajalliyyât*, pp. 36-37, in *Rasâ'il* et éd. O. Yahya avec commentaire *in al-Machreq*, 1967, pp. 291, 293-294.)

29. Cf. *K. al-qurba*, p. 4. Sur les *afrâd*, voir M. Chodkiewicz, *op. cit.* index et en particulier pp. 133-134 et 175.

30. *Futûhât* I, 252, chap. 45 ; I, 181, chap. 23 (le verset corani-

que leur correspondant est « *Des houris cloîtrées dans des tentes* » (55 : 74).

31. Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, maître de Nishâpûr est mort en 412/1021. Bien des passages de son œuvre sur les catégories initiatiques annoncent les développements ultérieurs d'Ibn 'Arabî. Ce dernier dit en conclusion du *K. al-qurba* (p. 9) avoir trouvé le nom de ce *maqâm* dans une des œuvres de Sulamî. Le *Jawâb al-mustaqîm* précise qu'il s'agit des *Aghâlît al-sûfiyya* (cf. éd. du *Khatm al-awliyâ'*, p. 144) sans doute identique au *Ghalatât al-sûfiyya* (cf. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, trad. arabe, Le Caire, 1978, II, 501). On trouve cependant dans son œuvre d'autres mentions de la *qurba*, comme ce passage qui annonce, entre autres, le chapitre 420 des *Futûhât* : « *Chaque station le revêt d'une lumière et d'un éclat sans mesure avec la précédente, jusqu'à ce qu'il arrive à la fin extrême après avoir parcouru toutes les stations. Il reste alors avec le Vrai sans station ni lieu ni nom ni trace ni qualité ni prétention ni vision ni contemplation ni requête. Il est, comme on l'a dit, comme s'il n'était pas et le Vrai est comme s'Il n'avait pas cessé d'être... Puis il prend connaissance de la science de l'intérieur, c'est-à-dire les secrets divins que Dieu dévoile à ses "fidèles dépositaires"* (umanâ') *d'entre les saints. C'est la science "de par-devers Dieu"* (al-'ilm al-ladunî) *dont Dieu a dit : "Et ils trouvèrent un de Nos serviteurs auquel Nous avons donné une miséricorde d'auprès de Nous et avons enseigné de par-devers Nous une science*" (Coran 18 : 65)... *C'est le moment où il lui est permis d'entendre la Parole, d'en découvrir les significations et d'être gratifié de la compréhension de ce qu'il entend. Cette écoute, cette contemplation des significations de la Parole et cette compréhension lui procurent rapprochement* (taqrîb) *et proximité* (qurba). » *(Darajât al-sâdiqîn)*, pp. 147-149 *in Tis' rasâ'il*, éd. et trad. turque par Süleyman Ates, Ankara,1981.) Le terme de *qurba* figure aussi dans l'introduction de l'épître de Sulami sur les *Malâmatiyya* en relation avec l'« union de l'union » *(jam' al-jam')*, édition 'Afîfî, *in al-Malâmatiyya wa l-sûfiyya wa ahl al-futuwwa*, Le Caire, 1945, p. 87.

32. Cf. les *hadîth* concernant Moïse et Jésus sur ce point.

33. Cf. chapitre 420 sur le *maqâm al-mahmûd*. Sans doute avec cette intention le *Mahdî* est mentionné parmi ceux qui reçoivent le *maqâm al-qurba* par élection divine.

34. Sur le *Mahdî*, voir *infra*, chapitre II.

35. C'est-à-dire par élection.

36. La phrase signifie que cette station comprend tous ceux qui

y parviennent d'une façon ou de l'autre. Les envoyés et prophètes ne sont pas mentionnés uniquement par analogie mais parce que, comme le montre la suite du texte, ils participent *a fortiori* de cette station. Dans le Coran seul un prophète est mentionné explicitement comme faisant partie des « Rapprochés » « le Messie Jésus fils de Marie » dans un verset concernant l'Annonciation (Coran 3 : 45) ce que l'on peut mettre en relation avec sa fonction de « Sceau des Saints ».

37. Allusion à la division classique dans le *tasawwuf* entre le *maqâm* acquis par l'effort spirituel et l'état *(hâl)*, don de Dieu ; cf. *al-Risâla al-Qushayriyya*, Le Caire, 1972, I, 236 et *Futûhât*, II, 385, chap. 193.

38. Sur ces quatre sciences, voir la réponse à la première question de Tirmidhî, *Futûhât*, II, 40.

39. Cette phrase est extraite d'un long *hadîth* transmis par Ibn 'Abbâs où est commenté l'histoire de Moïse et d'al-Khadir, cf. Bukhârî, *Sahîh, bad, al-khalq*, IV, 187-190 et *tafsîr, sourate 18*, VI, 110-117.

40. Cf. Coran 18 : 71, 74, 77.

41. L'opposition entre Baghdâd et Misr (l'Égypte ou sa capitale) est sans doute une réminiscence littéraire. Bagdad, siège du Califat, désigne dans la poésie d'Ibn 'Arabî la station du *qutb*, cf. *Tarjumân al-ashwâq* ; éd. Nicholson, rééd. Londres, 1978, n° 30, vers 14, p. 32 et notes de la trad. p. 113, n° 54, v. 6-7, trad. et notes, pp. 140-141, n° 56, vers I, p. 43 et 142 notes (indications de M. Chodkiewicz). Dans le contexte de ce chapitre, *Misr* désigne sans doute la station de ceux qui échappent au regard du *qutb*, les *afrâd*.

42. La station est appelée ici *manzil* : demeure spirituelle ou halte. Ibn 'Arabî marque ainsi la correspondance entre la localisation géographique et spirituelle de l'événement.

43. Ses coins *(zawâya-hu*, pl. de *zâwiya)* et ses recoins *(makhâdi'uhu*, pl. de *makhdi'). Makhdi'* doit-il être pris ici dans son sens technique de « garde-robe », lieu dérobé où le *qutb* se cache des *afrâd* et d'où il les revêt, à leur insu, des robes d'investiture ? Ibn 'Arabî attribue l'emploi de ce terme à 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Cf. *Istilâhât*, p. 13, *Futûhât*, II, 80, 130, et S. Hakîm, *Mu'jam*, 384-385.

44. L'orthographe de ces deux haltes est erronée dans toutes les éditions. Il s'agit de deux localités sur la route de Marrakech à Salé. Cf. al-Idrisî, *Nuzhat al-mushtâq*, partie consacrée au Maghreb, éd. et trad. Hadj Sadok, Alger, 1983, chap. 37. Sur Igisil, voir également al-Tâdili, *al-Tasawwuf*, n° 249 ; éd. Faure et éd. A. Tawfîq, p. 423 et note 327.

45. Voir l'introduction à ce passage.

46. Les trois actes que Moïse reproche à al-Khadir : la perforation du navire, le meurtre du jeune homme et la non-demande de salaire en échange d'un service, correspondent à trois épisodes de la vie de Moïse non conformes extérieurement à la Norme : le passage de la mer Rouge, le meurtre d'un Égyptien et l'abreuvement du troupeau des filles de Shu'ayb (Jéthro). Al-Khadir ne fait donc que renvoyer à Moïse sa propre image, mais Moïse juge al-Khadir et donc lui-même selon son propre état qui est l'instauration de la Loi.

47. L'origine de cette expression passée en proverbe est la suivante : un homme ayant rapporté de la chasse une gazelle et un second un lièvre, un troisième aurait déclaré « toute la chasse est dans le ventre de l'onagre », car l'onagre vaut à lui seul tous les autres gibiers. Selon une tradition Abû Sufyân avait demandé audience au Prophète. On le fit attendre jusqu'à ce que tout le monde eût été reçu. Abû Sufyân déclara alors : « Pour un peu tu aurais reçu toutes les pierres entre les deux côtés de l'oued avant de me recevoir ! » Ce à quoi le Prophète répondit : « *Toute la chasse est dans le ventre de l'onagre* » (cf. *Lisân*, I, 116, article *Fara'* et 'Ajlûnî, *Kashf al-Khafâ'*, II, 121, qui considère ce *hadîth* comme *mursal*). Par sa conduite le Prophète donnait à Abû Sufyân une leçon d'humilité ; en citant ce proverbe à son attention il flattait un des grands seigneurs qurayshites, puisqu'il lui disait ainsi : si je te fais attendre alors que tu es le plus considéré des Qurayshites, tous les autres Arabes accepteront dorénavant que je les fasse attendre. On peut remarquer que l'apparition ici indirecte d'Abû Sufyân, qui fut l'un des ennemis les plus acharnés de l'Islam, n'est peut-être pas fortuite. Il marque la réintégration de tous les éléments humains, même les plus négatifs dans la communauté muhammadienne, laquelle n'est que le reflet de la manifestation universelle. Pour revenir au texte d'Ibn 'Arabî on peut voir dans l'application de ce proverbe-*hadîth* à l'héritier de Muhammad une expression de la réunion des connaissances et des vertus, symbolisées par les différentes sortes de gibier. Faut-il voir également dans cette vieille expression arabe une allusion à la noble origine du Sceau de la sainteté muhammadienne ?

48. À quel verset Ibn 'Arabî fait-il allusion et de qui tient-il cette indication ? L'expression « Si Dieu veut » ne semble pas se trouver dans la Bible si ce n'est dans l'*Ecclésiastique* 39, 6 : « *Si le Seigneur, le Grand, le veut.* » On la trouve également dans le Nouveau Testament, mais il ne s'agit pas d'un texte « en langue hébraïque » ;

cf. Jacques 4,15 : « *Vous deviez dire au contraire : "Si le Seigneur le veut", nous vivrons et ferons ceci ou cela* » et Pierre 3, 17 : « *Car mieux vaut souffrir, si le veut la volonté de Dieu, en faisant le bien qu'en faisant le mal.* » Par ailleurs la formule « Si le Nom veut » est courante dans le judaïsme, mais n'est ni biblique ni talmudique. (Indications de M. Chodkiewiez.)

49. Sur cette tradition, voir Tirmidhî, *al-Jâmi' hajj*, n° 38 et *tafsîr hadîth*, n° 15 et *Concordance et indices*, I, 148.

50. Le *wâw* indique la simple coordination, sans idée de succession temporelle ou logique (au contraire du *fâ'*).

51. Voir introduction à ce chapitre.

52. Voir note 39.

53. Faut-il comprendre ainsi l'expression : *min al-'ilm al-muhkam wa al-mutashâbih* ?

54. Cf. la tradition : « *Abû Bakr ne vous est pas supérieur par le jeûne et la prière, mais par quelque chose qui s'est déposé* (waqara) *dans son cœur.* » On ne trouve point ce *hadîth* dans les principaux recueils de la Sunna, ni même dans le vaste corpus du *Kanz al-'ummâl* d'al-Muttaqî. Selon al-'Ajlûnî, il est rapporté par al-Hakîm al-Tirmidhî dans les *Nawâdir al-usûl*, cf. *Kashf al-Khafâ'*, II, 190.

55. *Rajul asîf*, ou dans certaines variantes : *raqîq* (au cœur sensible). Bukhârî, Muslim, Tirmidhî, etc., rapportent plusieurs versions de cette désignation d'Abû Bakr comme imâm ; cf. Ibn al-Athîr, *Jâmi' al-usûl fî ahâdîth al-Rasûl*, VIII, 595-600.

56. Ces paroles d'Abû Bakr après la mort du Prophète sont rapportées par Ibn Hishâm, *al-Sîra al-nabawiyya*, Le Caire, 1955, IV, 656. Sur la fermeté d'Abû Bakr à cette occasion ; cf. également Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, IV, 473.

57. Voir, par exemple, Abû Dâwûd, Sunan, III, 188 (*Janâ'iz* II) et *Concordance et indices*, I, 211.

58. Voir les différents *hadîths* rapportant ce fait dans Ibn al-Athîr, *Jâmi' al-usûl*, VIII, 586-588.

III. La science des lettres

1. *Futûhât* I 51 (fin du chap. 1).

2. *Harf* (pl. *hurûf*) désigne généralement la consonne par opposition à la voyelle, mais comme on pourra le constater, l'emploi de ce terme est beaucoup plus large. Il sera presque toujours traduit par « lettre », parfois par « lettre-consonne » par opposition à la voyelle.

3. L'auteur explique plus loin (p. 84) qu'il a jugé préférable de ne pas mêler le monde des voyelles à celui des *hurûf*.

4. La notion de limite se retrouve dans l'étymologie de *harf*, qui désigne le côté d'une chose, son bord ou son tranchant. *Harf* recoupe donc le sens de *hadd* (pl. *hudûd*) : « limite », « tranchant » et « définition ». Ibn 'Arabî réunit lui-même les deux termes dans cette expression extraite de « L'oraison du lundi » *(wird yawm al-ahad)* : « Unique, Un, tel qu'Il était avant les Lettres des Limites *(hurûf al-hudûd)* », *Majmû' at al-ahzab* réunis par Ahmad Diyâ'al-Din Kamûshkhânî, Istanbul 1298 H. reprod. s.d. p. 41. *Hurûf* et *hudûd* étaient aussi en étroite corrélation dans l'ésotérisme ismâ'îlien ; v. notamment H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'ilîya*, Wiesbaden, 1978, pp. 38-48. Pour expliciter le sens de *harf*, les lexicographes citent des expressions telles que *harf al-jabal* : « le versant de la montagne » ou bien sa « crête » *(a'lâ-hu al-muhaddad)* ; dans ce dernier cas le sens de limite rejoint celui d'élévation, ce qui n'est pas sans rapport avec la fonction principielle des lettres et l'expression « Lettres supérieures » *(hurûf 'âliyât)* employée par Ibn 'Arabî dans un poème célèbre. Dans le Coran, *harf* signifie « côté » et donc « aspect » ou « point de vue » dans ce verset : « *Et parmi les hommes il en est qui adorent Dieu "d'un côté"* ('alâ harf) ; *si un bien touche un tel homme, il s'en trouve rasséréné, mais si une épreuve le touche, il tourne sa face* (inqalaba 'alâ wajhihi). *Il a perdu ce monde et l'autre...* » (Coran 22 : 11). De ce sens vient aussi celui de « version » dans les lectures coraniques (*harf* pl. *ahruf*). Le *tahrîf* ou altération du sens de l'Écriture par les Gens du Livre signifie non seulement le déplacement du sens, mais aussi son inversion : « *Ils détournent les paroles de leurs occurrences* (yuharrifûna l-kalim 'an mawâdi'ihi) », Coran 4 : 46 et 5 : 13. Sur *harf*, voir entre autres : Qurtubî, *al-Jâmi' li-ahkâm al-qur'ân*, Le Caire, 1952, I 65-68, *Lisân al-'arab*, X 385-386 et Fîrûzâbâdî, *Basâ'ir dhawî l-tamyîz fî latâ'if al-kitâb al-'azîz*, Le Caire, 1385 H., II 452.

5. *Futûhât* I 292-297 ; O.Y. IV 341-345, paragr. 469-506.

6. *Futûhât* I 92-98, chap. 3 ; O.Y. II 90-118, paragr. 77-130.

7. *Futûhât* I 101-117 ; O.Y. II 132-218.

8. Cf. section sur les voyelles et chapitre 20.

9. Voir dans l'édition Sindbad la section consacrée à l'eschatologie (pp. 151-184).

10. *Futûhât* I 98-101 ; O.Y. II 119-131, paragr. 131-135.

11. *Ibid.*, I 57-58.

12. Sur les *afrâd*, voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, index, s.v.

13. Voir note 7.

14. Pour cette raison sans doute les lettres isolées ne sont que le premier degré de l'Élite.

15. Selon l'expression de R. Guénon.

16. *Futûhât* I 65.

17. Sur la hiérarchie initiatique, voir en particulier *Futûhât* II 6-16, chap. 73 et M. Chodkiewicz, *op. cit.*, chap. VI.

18. Lit. : « Ce n'est pas là que tu dois nicher » *(laysa 'ushshaka an...)*.

19. *Futûhât* I 82 (1. 10-12).

20. Sur cette expression, voir *Fut.* I, 59. Les lettres au sens inconnu rappellent que la *sûra* est telle une enceinte *(sûr)* dont l'intérieur reste inconnu tant que l'on a pas perçu le sens de sa forme *(sûra)* spirituelle.

21. Le regard *(nazar)* ne désigne pas ici la spéculation, mais la perception directe des réalités divines, puisqu'il est identifié au *'ilm al-ladunî*, la science reçue directement de Dieu par al-Khadir (v. Coran 18 : 65).

22. *Futûhât* I 82 (1. 18-24).

23. Selon la position des lèvres, d'où le nom donné aux voyelles : *a = fatha* « ouverture », *u = damma* « accolement », *i = kasra* « retirement » (d'après la traduction d'André Roman, *Étude de la phonologie et de la morphologie de la koiné arabe*, Aix-en-Provence, 1983, voir l'index des termes techniques).

24. *Futûhât* II 390-478, chap. 198 sur le Souffle ou l'Expir *(nafas)*.

25. *Futûhât* I 167-169, chap. 20 ; O.Y. III 88-99. Sur la traduction de ce chapitre, voir *infra*, note 36.

26. Cf. le *hadîth* : « *Il n'est de nouveau-né qui ne naisse selon la nature primordiale ; ce sont ses parents qui en font un juif, un chrétien ou un zoroastrien...* » (Bukhârî, *Sahîh, tafsîr*, sourate 30, VI 143). Il existe de ce *hadîth* de nombreuses versions.

27. Il s'agit des mots « distincts » *(alfâz mutabâyina)* signifiant une seule sorte d'être ; « univoques » *(mutawâti'a)* signifiant un genre propre à plusieurs sortes d'êtres, tel « animal » ; « équivoques » *(mushtaraka)* ou participant de plusieurs sens, tel *'ayn*, signifiant à la fois œil, source, essence, etc. ; enfin synonymes *(mutarâdifa)*. Toutes ces catégories se différencient à leur tour en sous-catégories.

28. *Futûhât* I 89 (1. 26-28).

29. *Ibid.* I 92 (1. 24-28).

30. Dans l'introduction du *Kitab al-Mîm wa l-Wâw wa l-Nûn*, Ibn 'Arabî rappelle qu'il a déjà longuement traité des lettres dans les *Futûhât al-Makkiyya* et qu'il y a consacré un chapitre de moyenne importance dans *al-Fath al-Fâsî* « la Révélation de Fès » dont il dit qu'il (l'ouvrage ou le chapitre ?) s'intitule *al-Mabâdi' wa l-Ghâyât bimâ tatadammanuhu hurûf al-mu'jam mim al-'ajâ'ib wa l-âyât*. Il est vraisemblable qu'il s'agit du même ouvrage que celui déjà mentionné sous ce titre. Mais l'important réside dans cette mention de Fès, ville où le Shaykh al-Akbar reçut l'une des annonces de sa désignation comme Sceau de la sainteté muhammadienne (cf. *Futûhât* III 514 et Chodkiewicz, *Le Sceau de la sainteté* p. 158 et chap. IX). L'importance de la science des lettres chez Ibn 'Arabî est donc étroitement liée à cette fonction.

31. *Futûhât* I 191 chap. 26 ; O.Y. III 196-208, paragr. 161-175. Voir encore *ibid.* I 274, chap. 51, sur l'inspiration de la *sîmîyâ* chez les Jinns.

32. *Ibid.* I 190.

33. *K. al-Mîm wa...*, p. 4 sqq ; *K. al-Tajalliyât*, p. 1 (à propos de l'étymologie de *tilasm)* ; voir aussi *'Uqlat al-mustawfiz*, p. 67 (à propos du *falak al-hurûf*).

34. Sur Ibn Masarra, voir *infra*, p. 217 sq.

35. *Futûhât* II 134, rép. quest. Tirmidhî n° 154.

36. Voir note 25. Ce chapitre a été traduit, précédé d'une importante introduction par Michel Vâlsan : « Les références islamiques du "Symbolisme de la Croix" », *in Études traditionnelles*, 1971, pp. 49-61 et 275-283 et 1972, pp. 62-72.

37. Sur la relation entre le *kun* et la *huwiyya* du point de vue de la science des lettres, voir en particulier *Futûhât* I 168, I 190, II 331-332, *K. al-Mîm...*, p. 9, *K. al-Yâ' wa huwa K. al-huwa*, pp. 1 et 8. Voir aussi ces désignations de l'Homme universel, tirées de « la Prière sur le Prophète » : « ... *Sur le point de la* basmala *qui renferme ce qui sera et ce qui a été, et sur le vocable du Décret qui tourne sur les circonférences des mondes ; sur le secret de l'Ipséité qui s'infuse en toute chose et qui de toute chose est détaché et isolé...* » (trad. M. Vâlsan, *in Ét. trad.*, 1974, p. 243).

38. Voir note 24.

39. *Futûhât* II 122, rép. quest. Tirmidhî n° 140 ; IV 291-292 et *Kitâb al-alif wa huwa K. al-Ahadiyya*, p. 12, où l'*alif* est appelé *qayyûm al-hurûf* car « toute chose se rattache à lui et lui ne se rattache à rien ». L'*alif* partage cette particularité graphique avec cinq autres lettres *(dâl, dhâl, râ', zây* et *wâw)* ou six, si l'on y inclut le *lâm-alif*. Ces sept lettres, dans une « composition spécia-

le » *(tarkîb khâss)* sont celles du Nom suprême. Cf. *Futûhât* II 122, quest. n° 138.

40. *Futûhât* II 144-145, chap. 76, sur le combat spirituel *(mujâhada)*.

41. *Ibid.* II 352, chap. 178.

42. *Ibid.* II 122.

43. À un autre degré, elles peuvent être considérées comme des noms d'Anges et sont alors une clé pour l'astrologie. Cf. *Futûhât* II 448-449.

44. Parmi les Noms divins, beaucoup commencent par la lettre *mîm* par exemple.

45. Sur le Nom suprême, voir en particulier les réponses au questionnaire de Tirmidhî, n^{os} 131 à 138, *Futûhât* II 120-122.

46. « Apudité » : fait d'être auprès de *('inda)*. Voir pour tout ce passage, *ibid.* II 122, quest. n° 139. Selon un *hadîth*, l'un des serments les plus fréquents du Prophète était « Par celui qui retourne les cœurs » *(wa muqallibi l-qulûb)*, cf. Bukhârî, *Sahîh, k. al-tawhîd* ; IX 145. Un autre *hadîth* en explicite le sens : « *Tous les cœurs des fils d'Adam sont entre deux doigts du Tout-Miséricordieux, tel un cœur unique qu'Il tourne là où il veut.* » Cf. Muslim, *Sahîh, k. al-qadar*, Istanbul, 1332 H., VIII 51. Pour les autres versions, voir *Concordances et indices*, V 554-560, ainsi que Tabarî, *Jâmi' al-bayân* Dâr al-ma'ârif, VI 213-220 à propos de Coran 3 : 8. Le retournement ou le renversement des cœurs a aussi un fondement coranique ; cf. Coran 24 : 37 et 6 : 110.

47. En relation avec le symbolisme du *hamza* ; cf. *supra*, p. 395.

48. *Futûhât* II 421 chap. 198.

49. *Ibid.* IV 424.

50. *Ibid.* II 591, chap. 275.

51. Premiers vers d'un des poèmes introduisant le chapitre sur l'amour, *Futûhât* II 320, chap. 178 — traduit par M. Gloton sous le titre *Traité de l'amour*, Paris, 1986. Cette expression de la relation entre la lettre et le sens se fonde sur le passage de la signification de *harf* = lettre à celle de *harf* = particule. Ibn 'Arabî reprend en réalité la définition de la troisième des parties du discours par Sîbawayh : « une particule apportant un sens » ou « venue pour exprimer un sens » *(harf jâ'a li-ma'nan)* ; cf. *Kitâb*, Beyrouth, 1967, p. 9 (d'où l'appellation des particules : *hurûf al-ma'ânî*). Un autre passage d'Ibn 'Arabî commente ce vers : « *Le monde tout entier est une lettre (ou une particule) venue exprimer un sens. Ce sens, c'est* Allâh, *afin que Ses décisions* (ahkâm) *se manifestent dans le monde, car Dieu ne peut être Lui-même un lieu pour la*

manifestation de Ses décisions. Le sens ne cesse d'être attaché à la lettre et de même Dieu est avec le monde. "Et Il est avec vous où que vous soyez." » (*Futûhât* III 148).

52. Pour la phonétique, cf. *EI*[2] III 617-620 : *hurûf al-hijâ'* et VI 127-128 : *makhârij al-hurûf*. Voir aussi l'étude du système consonantique et vocalique d'après la tradition grammaticale arabe chez A. Roman, *Étude de la phonologie et de la morphologie de la Koïné arabe*, Aix-en-Provence, 1983. Voir aussi l'étude approfondie de l'œuvre d'un grand grammarien par 'Abd el-Kader Méhiri : *Les théories grammaticales d'Ibn Jinnî*, Tunis, 1973, 3[e] partie : théorie d'Ibn Jinnî sur la phonétique.

53. En matière de calligraphie la terminologie employée par Ibn 'Arabî est peut-être andalouse. Parmi ses références au graphisme des lettres, il évoque la formation de certaines lettres à partir d'autres. On en trouvera une illustration dans un manuel de calligraphie du IX[e] siècle H. ; cf. 'Abd al-Rahmân Ibn al-Sâ'igh (770 H.-845 H.), *Tuhfa*, Tunis, 1967, planche pp. 104-105.

54. Ibn 'Arabî, sur la question de savoir si le *hamza* est une lettre à part entière, précise que Jâbir soutenait que l'*alif* support du *hamza* est une demi-lettre et le *hamza* l'autre moitié. Cf. *Sharh Khal' al-na'layn* ms. de la Suleymanye, Shehit Ali, n° 1174 f. 135[b].

55. *Sur l'identification de Jâhir et sur la datation de ses œuvres, voir EI*[2]*, II 367-369 ; Paul Kraus, Jâbir Ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, vol. 1 : *Le corps des écrits jabiriens*, Le Caire, M.I.E., n° 44, 1943 ; H. Corbin, « Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Hayyân », *in Eranos Jahrbuch*, n° 18, 1950, pp. 52-56 et P. Lory, *Jâbir Ibn Hayyân. Dix traités d'Alchimie*, Paris, 1983, Sindbad éd., pp. 34-51.

56. P. Kraus, *Jâbir Ibn Hayyân*, vol. 2 : *Jâbir et la science grecque*, Le Caire, M.I.E. n° 45, 1942, pp. 155-156.

57. *Ibid.*, p. 159.

58. H. Corbin, « Le Livre du Glorieux », p. 83.

59. P. Kraus, *Jâbir Ibn Hayyân*, vol. 2, p. 187.

60. H. Corbin, *op. cit.*, p. 77.

61. P. Kraus, *op. cit.*, p. 187, d'après le *Kitâb al-khamsîn*.

62. P. Kraus, *Jâbir Ibn Hayyân, Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Vol. I : *Textes choisis*. Paris/Le Caire, 1935, p. 100.

63. Cf. *ibid.*, pp. 392-399 et P. Kraus, *Jâbir et la science grecque*, pp. 224, 241 et schémas p. 139. Cf. également H. Corbin, *op. cit.*, pp. 75-77. H. Corbin étudia aussi le prolongement de l'œuvre de Jâbir dans celle de Haydar Amolî, spirituel shi'ite du

VIII[e]/XIV[e] siècle : « La science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique », article d'*Eranos Jahrbuch*, repris dans *Temple et contemplation*, Paris, 1980. La principale référence d'Amolî est Ibn 'Arabî. Comme chez ce dernier, la science des lettres se développe en commentaire coranique ; cf. pp. 105-108, l'interprétation des 19 lettres de la *basmala*.

64. Cf. les passages de *Inshâ' al-jusûm al-insâniyya* d'Ibn 'Arabî cité par Kraus d'après un manuscrit de l'Escurial (*Jâbir et la science grecque*, p. 244, note 11) et du *Kitâb al-mîm wa l-wâw wa l-nûn* (pp. 5-6) concernant respectivement l'articulation et l'écriture des lettres en connexion avec les voix et les formes des animaux.

65. On trouve aussi chez Jâbir une étroite correspondance entre les lettres et la hiérarchie initiatique, dans le « Livre du Glorieux » *(Kitâb al-mâjid)* notamment. Toutefois le shi'isme ésotérique auquel se rattache Jâbir s'exprime en termes assez différents du *tasawwuf*. Dans sa présentation H. Corbin, à la suite de Massignon, cherche à identifier les trois tendances représentées par les trois lettres (*'ayn, mîm* et *sîn*, respectivement 'Ali, Muhammad et Salmân (ou l'imam, le prophète, l'initiateur ou encore le Silencieux, l'Énonciateur et l'intermédiaire). En rapport avec la fonction des lettres, H. Corbin relève la fonction intermédiaire du *sîn* unissant, entre le *sâmit* et le *nâtiq*, la lettre au sens « à la limite de l'Énoncé et du Silence ». La fonction du *Mâjid* apparaît alors comme la synthèse de tous ces aspects par l'équilibre de la « balance des lettres » ou de l'Harmonie universelle. L'interprétation de la *basmala* par Haydar Amolî, mentionnée ci-dessus, est un peu du même ordre puisqu'elle établit une correspondance entre les imâms et les principes métaphysiques (les Noms divins) et cosmiques (les Astres).

66. Voir *EI*[2] III, 1098-1103 ; selon Y. Marquet, les *Rasâ'il* auraient été achevées entre 350/961 et 370/980 ; voir *La philosophie des Ikhwân al-safâ*, Alger, 1975, p. 8. Mais pour A. Triki, *Néoplatonisme et aspect mystique de la création de l'univers dans la philosophie des Ikhwan al-safa*, Alger s.d. (après 1975), pp. 7-14, leur rédaction pourrait remonter à la fin du III[e]/IX[e] siècle.

67. Jâbir faisait déjà une certaine place à la musique, en connexion avec les lettres, voir, par exemple, le *Kitab ikhrâj ma fî l-quwwa ilâ l-fi'l, in* Kraus, *Jabir Ibn Hayyan, Textes choisis*, pp. 11 et 14.

68. *Rasâ'il Ikhwân al-safâ*, Beyrouth, 1957, I 219-221.

69. On peut noter aussi que la 6[e] épître reconduit les premiers chapitres théoriques vers des applications microcosmiques et intérieures en établissant une correspondance entre l'arithmétique et la

géométrie d'une part et l'amendement de l'âme et l'amélioration du caractère de l'autre, selon le mode d'expression philosophique adopté par les Ikhwân.

70. *Rasâ'il* III 84-177.

71. *Ibid.* III 85.

72. *Ibid.* III 122.

73. *Ibid.* III 86.

74. Sur le cinquième élément chez Jâbir, cf. P. Kraus, *Jâbir et la science grecque*, pp. 152-153.

75. Cf. III 95 et 115 : Pythagore aurait établi les règles de la musique et confectionné le « luth » après avoir entendu dans son cœur le mouvement des sphères et les sons produits par la rotation des astres. La musique vise donc à restaurer une pareille audition.

76. *Rasâ'il* III 144-145.

77. Sur la langue *suryâniyya*, voir l'article de R. Guénon sur la science des lettres cité plus bas. Dans cette partie de l'épître la référence à Adam montre bien qu'il s'agit de la langue primordiale, mais ceci n'empêche pas les Ikhwân d'employer le même mot pour désigner la langue syriaque (p. 144).

78. Sur les rapports des traditions hindoue et islamique à travers la science des lettres, voir plus bas, note 155, à propos de l'article de M. Vâlsan, « le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe *ôm* ».

79. Pour le texte arabe voir éd. du Caire, 1978, et analyse et traduction *in* A. Roman, *Étude de la phonologie et de la morphologie de la Koïné arabe*, pp. 233-274.

80. Ibn Sînâ, *Tis' rasâ'il fî l-hikma wa l-tabî'iyyât*, Le Caire, 1908, pp. 134-141.

81. L'*abjad* désigne l'alphabet classé par ordre numérique comme en hébreu ou en grec.

82. L. Massignon : « La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique », *in Mémorial d'Avicenne IV*, IFAO, Le Caire, 1954, pp. 1-18. Voir aussi les remarques d'H. Corbin sur cet article *in Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran, 1954, pp. 320-324.

83. On cite généralement le cas d'al-Mughîra b. Sa'îd qui se révolta en 119/737 à Kûfa contre l'Abbâsside al-Mansûr. Les bribes d'enseignement que lui attribuent les hérésiographes font penser à des antécédents hermétiques ou gnostiques mal maîtrisés de la doctrine de l'Homme Universel dans son aspect d'« Homme de Lumière ». Cf. al-Baghdâdî, *al-Farq bayna l-firaq*, Beyrouth, 1973, pp. 229 et Shahrastânî, *al-Milal wa l-nihal*, Le Caire, 1968, I 176

(les deux d'après al-Ash'arî, *Maqâlât al-islamiyyîn*, Le Caire, 1969, I 69-72. Sur l'homme de lumière, cf. H. Corbin, *l'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, chap. 2, et sur Mughîra : H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, p. 112.

84. Voir son analyse par H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya*, Wiesbaden, 1978, p. 38 sqq. Sur cette œuvre attribuée à Ja'far' fils de Mansûr al-Yamân et composée dans la 2e moitié du IVe/Xe siècle, voir p. 168.

85. Dans cette perspective *'arsh* et *kursî* sont considérés comme des attributs divins représentant respectivement l'intériorité et l'extériorité de la réalité.

86. « Énonciateurs » de la Loi ou de la Révélation, c'est-à-dire les prophètes. Ces lettres sont *alif, bâ', tâ', thâ', jîm, ha', khâ'*, c'est-à-dire les premières lettres dans l'ordre graphique.

87. *Kûnî qadar* représente le couple primordial. Le premier terme *kûnî* (*kun* au fém.) signifie sans doute par son genre féminin le reflet dans l'Âme universelle de l'aspect divin de toute possibilité, mais aussi l'extérieur qui paraît en premier. *Kûnî* est donc le « suivant » de l'imam *(tâlî)* et *qadar* (la « détermination ») l'Intellect ou Premier *(sâbiq)*. Le *kitâb Khazâ'in al-adilla* identifie les 7 lettres de *kûnî qadar* à Adam, Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad et au *qâ'im* ; ou encore à des couples de notions qui semblent présider aux destinées humaines, cf. H. Halm, *Kosmologie...*, p. 55, note 4.

88. Le *Kitâb al-zîna* du *dâ'î* isma'ilien Abû Hâtim al-Râzî (m. 322/934) comporte un passage sur les lettres qui rappelle beaucoup plus l'enseignement de Jâbir et celui des *Ikhwân al-safâ* en même temps qu'il rattache la science des lettres à celle des Noms enseignés à Adam. Voir l'excellente présentation de ce passage par C. Vajda, « Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abû Hâtim al-Râzî », *Arabica*, nº 8, 1961, pp. 113-130.

89. Cf. Tabarî, *Jâmi' al-bayân*, Le Caire, 1969, I 206 ; les lettres sont interprétées par Ibn 'Abbâs comme le Nom suprême de Dieu. Voir aussi P. Nwyia, *Exégèse coranique et langue mystique*, Beyrouth, 1970, pp. 64-166, à propos de Ja'far al-Sâdiq notamment. P. Nwyia, comme Massignon à propos de Hallâj, ne semble pas distinguer clairement le *jafr* de cette interprétation spirituelle ; pourtant il s'agit visiblement de deux traditions différentes, même si elles finissent par se rejoindre dans une certaine mesure comme on le verra par la suite. L'essentiel des premières interprétations soufies des Lettres Isolées a été recueilli par Sulamî dans son *tafsîr*,

les *Haqâ'iq al-qur'ân* encore manuscrit, repris en partie par Rûzbehân Baqlî dans ses *'Arâ'is al-bayân*, plusieurs fois édités aux Indes. Voir également l'introduction de M. Vâlsan au commentaire de Qâshânî sur les Lettres Isolées, *Études traditionnelles*, n° 380, nov.-déc. 1963, pp. 256-262.

90. *Luma'*, Le Caire, 1960, pp. 124-125 *(bâb mâ qîla fî l-hurûf wa l-asmâ')*.

91. Ami de Hallâj et mort comme lui en 309/922. Il est aussi l'un des premiers représentants de l'exégèse du *tasawwuf*. Ses commentaires ont été réunis d'après les *Haqâ'iq al-qur'ân* par P. Nwyia dans *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth, 1973, voir introd., pp. 25-32.

92. Qushayrî, *Risâla*, Le Caire, 1972, I 53.

93. P. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 365 d'après le ms. du *K. nazâ'ir al-qur'ân*. Ce passage est également cité par 'Abd al-Fattâh Baraka, *al-Hakîm al-Tirmidhî*, Le Caire, 1970, p. 321. Voir aussi un texte extrait du *'Ilm al-awliyâ'* sur la relation entre les lettres et les Noms, cité par Ibrâhîm al-Juyûshî, *al-Hakîm al-Tirmidhî*, Le Caire, 1980, p. 288.

94. Questions 130 à 142, *Khatm al-awliyâ'*, éd. O. Yahyâ, Beyrouth, 1965, pp. 305-313 et *Futûhât* II 120-123.

95. Sahl al-Tustarî, *Risâlat al-hurûf*, comprenant un *fasl fî-l-qur-'ân*, éditée par M. Kamâl Ja'far dans son étude : *Sahl b. 'Abdallah al-Tustarî*, Le Caire, 1974, pp. 366-375, sur la base d'un ms. unique de la Chester Beatty de Dublin.

96. Voir *infra*, trad. du chap. 2, p. 273.

97. À rapprocher du rapport des lettres avec la *hayûlâ* chez les *Ikhwân al-safâ*. Ibn 'Arabî attribue à l'Imam 'Ali, puis à Sahl l'emploi du terme *al-haba'*, cf. *Futûhât* I121.

98. *Al-quwwa al-rûhâniyya al-mufarrida.*

99. *Al-kun al-a'zam allâdhî qâla-hû li-l-kull.*

100. On trouve ici une première formulation d'une doctrine développée plus tard par Ibn 'Arabî. Dans la mesure où les êtres sont les manifestations *(mazâhir)* des Noms divins, ces derniers n'existent en tant que tels que par les êtres qu'ils manifestent.

101. Ce passage peut être expliqué par le propos d'un maître anonyme, rapporté par Sarrâj : « Le Nom Suprême de Dieu est *ALLâH*. En effet, si l'on enlève l'*alif* il reste *LiLâH* (= "à Allah"). Si l'on enlève le premier *lâm*, il reste *La-Hû* (= "à Lui") et donc l'indication *(ishâra)*. Si l'on enlève le second *lâm*, il reste le *Hâ'*. Or tous les secrets sont contenus dans le *Hâ'* car son sens est *Huwa* ("Lui", le "Soi"). » *Luma'*, p. 125.

102. L'« esprit » *(rûh)* de genre féminin ici correspond sans doute à l'usage qu'en fait Jâbir, au sens du *pneuma* des Stoïciens ou encore à l'éther, élément de la sphère céleste ou cinquième élément.

103. *Risâlat al-hurûf*, pp. 367-369.

104. *Ibid.*, p. 370.

105. *Alif, lâm, qâf, hâ', nûn, mîm, kâf, tâ', sad.*

106. *Futûhât* I 121 (chap. 20).

107. L. Massignon a réuni dans *La Passion d'al-Hallâj*, Paris, 1975, un certain nombre de données sur les lettres, mais de façon assez dispersée et sans qu'il soit toujours possible de savoir ce qui relève précisément de l'enseignement d'al-Hallâj.

108. L. Massignon et P. Kraus, *Akhbâr al-Hallâj*, Paris, 1936, trad. p. 100, texte arabe p. 93 (la traduction est légèrement modifiée).

109. *Ibid.* trad. p. 80, texte p. 53. Allusion à l'*alif*, symbole du *tawhîd* tout comme la « *parole bonne* » est semblable à un arbre « *dont le tronc...* » (Cf. Coran 14 : 24.)

110. *Ibid.* p. 79, texte p. 51.

111. Al-Hallâj, *Kitab al-Tawâsîn*, éd. L. Massignon, Paris, 1913, p. 14 dans le *Tâsîn al-Sirâj* sur la Lumière principielle du Prophète.

112. *Ibid.*, p. 35 *in Tâsîn al-nuqta*. Le *mîm* est mis en relation avec le nom divin le « Dernier » *(al-Akhir)*, ce qui rappelle le rapport du *mîm* et du *nûn* d'*al-Rahmân* et le *mîm* d'*al-Rahim* dans le commentaire de la *basmala*, par Ibn 'Arabî, cf. *Futûhât* I 108-109.

113. *Ibid.*, p. 66, *Tâsîn al-tanzîh* ; voir aussi Ruzbehân Baqlî, *Sharh-l-shathiyyât*, éd. H. Corbin, Paris/Téhéran, 1960, p. 540.

114. Cf. p. 271.

115. Édité par M. Kamal Ja'far *in Min qadâyâ al-fikr al-islâmî*, Le Caire, 1978, pp. 311-344, suivi de l'édition du *Kitâb al-i'tibâr*, pp. 346-360, où est développée l'idée déjà exprimée dans le *khawâss al-hurûf* que ce que l'on découvre à partir du monde d'en bas en remontant vers le monde d'en haut coïncide exactement avec ce que le Prophète a apporté du haut vers le bas. L'intellect en effet procède de la lumière divine, si ce n'est qu'on ne peut sortir de l'enceinte *(hawza)* de la prophétie sans se couper du rattachement direct à Dieu *(al-inqitâ' 'an walâyât Allâh)*. Cette façon d'exprimer les rapports de la sagesse philosophique *(hikma)* et de la prophétie est reprise par Ibn 'Arabî.

116. Ibn 'Arabî précise qu'il suit dans la science des lettres une voie analogue à celle d'Ibn Masarra al-Jabalî, lequel visait non les propriétés physiques des lettres mais leurs secrets spirituels. Cf. *Kitâb al-mîm wa l-wâw wa l-nûn*, p. 7.

117. Il n'est donc pas nécessaire pour expliquer Ibn Masarra de faire appel à un pseudo-Empédocle comme le fit M. Asín Palacios dans son *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914. Ce qu'on connaissait d'Ibn Masarra, d'après Ibn 'Arabî notamment, avant l'édition de ces textes par M. K. Ja'far a été réuni par R. Arnaldez, in *EI*² III, 892-896.

118. On retrouve donc, comme chez Sahl, cette vision simultanément unitive et distinctive, fondement de l'interprétation d'Ibn 'Arabî. Par ailleurs cette perspective permet de défendre à la fois le caractère incréé de la Parole divine et le caractère créé des lettres. C'est du moins ce que relève Qushayrî — ash'arite, il est vrai — à propos de Sahl al-Tustarî *(Risâla Qushayrîyya*, Le Caire, 1972, I 54).

119. Le centième, le Nom suprême, est la réalisation de ce « dénombrement ».

120. M.K. Ja'far, *Min qadâyâ al-fikr al-islâmî*, p. 348.

121. Nous n'avons pas eu malheureusement le temps d'examiner le *tafsîr* manuscrit d'Ibn Barrajân (m. 536/1141) proche d'Ibn Qasî.

122. Sur Ibn Qasî, personnage complexe, voir *EI*² III, 839-840.

123. Le manuscrit du *Khal' al-na'layn* de Shehit Ali, n° 1174 (115 f.) inclut le commentaire d'Ibn 'Arabî. Celui-ci observe vis-à-vis d'Ibn Qasî une attitude mitigée, tantôt respectueuse, tantôt sévèrement critique à propos du nombre des lettres en particulier, cf. f. 135ᵇ.

124. Sur le *nûn*, cf. *Khal'*, ff. 45ᵇ, 46 et 48.

125. Sur lui, voir A. J. Arberry, *The mawâqif and mukhâtabât* of M. Ibn 'Abd al-Jabbâr al-Niffarî, Londres, 1935, pp. 1-3 et P. Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 351 et 353.

126. Voir P. Nwyia, *op. cit.*, pp. 363-379.

127. Cf. *Mawâqif*, p. 58 : *al-harf wa l-mahrûf* (la lettre et ce qu'elle limite).

128. P. Nwyia, *Trois œuvres inédites*, pp. 212-213.

129. *Ibid.*, p. 305.

130. Il est sans doute significatif qu'Ibn 'Arabî cite Niffarî pour la première fois dans les *Futûhât* à la fin du chap. 5, en conclusion du commentaire de la *Fâtiha*. Cf. *Futûhât*, 1 115 ; éd. O.Y. II, 204, paragr. 290.

131. Présenté et édité par le Dr. A. 'Alam al-dîn al-Jundî, Tunis, 1977. L'édition de la rédaction plus étendue de ce texte, le *Nahw al-qulûb al-kabîr* est annoncée par l'éditeur.

132. Ibn 'Ajîba (m. 1224/1809-10) composa un commentaire

sûfî de l'*Ajurrûmiyya* ; cf. J. L. Michon, *Le soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son mi'râj*, Paris, 1973, pp. 281-282.

133. A. Dietrich dans son article sur Bûnî (*EI*², suppl. 156-157) remarque que seul Hâjjî Khalîfa situe sa mort en 622/1225. Ibn al-Zayyât (m. 814 H.) signale sa tombe dans une *turba* de Qarâfa au Caire mais sans indiquer la date de sa mort (*Kawâkib sayyâra*, rééd. Bagdad, s.d., p. 268).

134. Al-Bûnî, *Shams al-ma'ârif al-Kubrâ*, Le Caire ; s.d. éd. populaire, 4 tomes en un volume. L'auteur et son œuvre sont également problématiques. Toufic Fahd qui mentionne des manuscrits anciens du *Shams* pense qu'une première version réduite pourrait être attribuée à al-Bûnî ; cf. *La divination arabe*, rééd. Paris, 1987, Sindbad éd., pp. 230-232, voir aussi p. 237. Dans sa version imprimée, l'ouvrage se termine par la mention de « *la chaîne de transmission* (sanad) *de nos maîtres* ». Il s'agit en réalité de plusieurs chaînes. La première concerne la transmission du *dhikr* de la *shahâda* ; un cheikh tunisien, puis un autre séparent l'auteur d'Abû Muhammad Sâlih (m. 631 H.), le disciple d'Abû Madyân. La seconde concerne la science des lettres et comporte six intermédiaires entre le shaykh de l'auteur, Shams al-dîn al-Isfahânî et Abû l-Najîb al-Suhrawardî (m. 563/1168). La troisième concerne les *awfâq* ou « carrés magiques » et comporte cinq shaykhs orientaux entre l'auteur et Ibn 'Arabî (recevant lui-même d'Abû l-'Abbâs al-Tûzirî, c'est-à-dire al-Qastallânî, disciple de Qurashî au Caire). La quatrième, lettres et *awfâq*, comporte quatre intermédiaires entre l'auteur et Abû l-'Abbâs al-Mursî (m. 685 ou 686 H.) par Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî (m. 709 H.). La cinquième pose problème puisqu'elle indique Abû l-'Abbâs al-Qastallânî comme premier transmetteur, d'après Qurashî, d'après Abu Madyân (peut-être une variante de la 3e). On peut, il est vrai, avancer que ces *isnâd* sont peut-être le fait d'un transmetteur ultérieur, mais le corps du texte contient d'autres indications. Par exemple une citation du shaykh Fakhr al-dîn al-Khwârizmî, entendue à La Mecque en 670 H. (I 59), un *du'â'* d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 656 H.). Les épîtres d'al-Bûnî publiées sous le titre *Manba' usûl al-hikma*, Le Caire, 1956, ne manquent pas non plus d'indications de ce genre.

135. Sur les *awfâq*, cf. *EI*², suppl. article « *Budûh* ».

136. Sur la *zâ'irja*, voir T. Fahd, *op. cit.*, pp. 219-224 et *infra*, n. 142.

137. Cf. note 134.

138. Cf. le conseil à la suite des chaînes de transmission : « *Il t'incombe d'écarter les voiles qui obscurcissent ta vision intérieure*

pour te tourner vers ta propre tablette, laquelle est le Livre manifeste d'Allah, son secret immuable et son trésor éternel. Dieu a dit : "Et en vous-même ne regardez-vous point" » (Coran 51 : 21). Celui qui ne connaît pas son livre, lequel est son propre soi *(huwa huwa)*, il n'est pas lui-même son propre soi *(fa-laysa huwa huwa)*, *Shams al-ma'ârif* (IV 123).

139. *Ibid.*, II 85 et III 85.

140. Souvent dans la lignée d'Ibn 'Arabî, comme le Yéménite 'Abd al-Karîm al-Jîlî (m. entre 805 et 829 H., cf. Najâh al-Ghunaymî, *'Abd al-Karîm al-Jilî wa makânatu-hu fî l-Fikr al-islâmî*, thèse dactylographiée, Le Caire, al-Azhar, 1976, p. 140) dans son commentaire de la *basmala* : *al-Kahf wa l-raqîm fî sharh bismillâhi l-rahmâni l-rahîm*, Haydarâbâd, 1336 H., ou bien dans cet opuscule remarquable qui allie la signification la plus métaphysique du symbolisme des lettres à des considérations sur les *awfâq* : *Haqîqat al-haqâ'iq allatî li-l-haqqi min wajh wa min wajh li-l-khalâ'iq*, Le Caire, 1982. Plus proche de nous on peut citer l'épître du Shaykh damascène 'Umar al-Attâr (1242-1308/1826-1890) : *hâdhihi risâla... a'rabat 'an maknûn asrâr al-hurûf wa l-asmâ'*, Damas, 1301 H., qui révèle une profonde imprégnation de l'œuvre du Shaykh al-Akbar. Plus proche de nous encore le commentaire de la *basmala* du Shaykh Ahmad al-'Alawî de Mostaganem (m. 1936) : *al-Unmudhaj al-farîd fî ma'nâ intiwâ' al-kutub al-samâwiyya fî nuqtati bismillâhi-l-rahmâni l-rahîm*, Alger, 1345 H. Il faut aussi ajouter que les bibliothèques de manuscrits recèlent un très grand nombre de traités sur les « lettres et les Noms » totalement inexploités jusqu'à présent.

141. Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, 1re version orientale, éd. Mbarek Redjala, Aix-en-Provence, 1983, 2e tome.

142. Ibn Khaldun, *Muqaddima*, reprod. de l'éd. Quatremère, Paris, 1858, pp. 137-146, suivi d'un long poème d'Abû l-'Abbâs al-Sabtî sur la *zâ'irjat al-'âlam, « tableau circulaire de l'univers ayant la forme d'un grand cercle qui renferme d'autres cercles concentriques, dont les uns se rapportent aux sphères célestes et les autres aux éléments, aux choses sublunaires, aux êtres spirituels, aux événements de tout genre et aux connaissances diverses. On s'en sert pour prédire l'avenir* » (Dozy, *Suppl.* I 577). Les lettres jouent un rôle prépondérant dans cette *zâ'irja*. À son sujet, voir également T. Fahd, *op. cit.*, pp. 243-245.

143. Voir aussi Ibn Khaldûn, *Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il*, Beyrouth, 1959, pp. 53-56. Le passage, à peu près identique à celui de la *Muqaddima*, soutient que ces connaissances sont une dévia-

tion tardive du *tasawwuf* tout en s'attachant à les décrire scrupuleusement.

144. Le chapitre sur le *jafr* est le dernier de la 3e partie consacrée à la *dawla* (État/dynastie). Ibn Khaldûn y émet l'opinion, d'ailleurs courante, que les traditions qui courent dans le *tasawwuf* sur le *Mahdî* dérivent du Shi'isme. Sur le *jafr*, voir T. Fahd, *op. cit.*, pp. 219-224 et *EI*² II 386-388.

145. *Shams al-ma'ârif*, I 65-76.

146. Selon la tradition du *tafsîr* l'interprétation des lettres isolées par le *hisâb al-jummal* ou valeur numérique des lettres fut pratiquée par les Juifs de Médine pour prédire la durée de la communauté musulmane. C'est même la seule interprétation de ces lettres dont fasse état Muqâtil (m. 150 H.), auteur de l'un des plus anciens *tafsîr*. Cf. éd. 'Abd-allah Shahhâta, t. I, Le Caire, 1969, pp. 17-21. Tabarî reprend, avec beaucoup de circonspection et sans mentionner Muqâtil, cette tradition, *Jâmi' al-bayân*, I 216-218.

147. Trad. M. Vâlsan, *Études traditionnelles*, n° 380, nov.-déc. 1983, p. 266. Voir aussi la remarque malheureusement trop brève de M. Vâlsan, pp. 259-260.

148. C'est le cas de Cl. Huart qui publia les *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis*, Leyde, 1909. Les *Hurûfiyya* sont une voie assez particulière de l'ésotérisme shi'ite dont l'enseignement repose en partie sur le symbolisme des lettres ; cf. *EI*², « *Hurufiyya* », III 620-622.

149. R. Guénon, « La science des lettres » paru dans *le Voile d'Isis*, février 1931 et repris dans *Les symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, 1962, pp. 68-74.

150. Parmi lesquels al-Bûnî. Le titre de son ouvrage « Le soleil suprême des connaissances » peut être mis en relation avec la signification « solaire » du terme *suryânî*. Sur la langue *suryâniyya*, voir aussi Ahmad b. al-Mubarak, *Kitâb al-Ibrîz*, Le Caire, 1961, pp. 213-216.

151. Il ne semble pas que R. Guénon ait eu connaissance de l'œuvre de Jâbir qui correspond en partie à ce propos.

152. R. Guénon, « Les mystères de la lettre *Nûn* », dans *Les symboles fondamentaux de la science sacrée*. Par contre ce qui concerne la signification cosmique et eschatologique de la lettre *nûn* correspond plutôt à d'autres données diffuses dans la tradition islamique que l'on trouve chez Ibn Masarra, Ibn Qasî ou al-Bûnî.

153. Cf. « Al-Rûh », « Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe » et « La chirologie dans l'ésotérisme islamique », articles repris dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris, 1973.

Il faut mentionner aussi la « Tétraktys et le carré de quatre » *in Symboles fondamentaux*, pp. 125-130 ; il n'y est pas question des lettres mais on y trouve une référence aux *Ikhwân al-safâ* et des considérations sur les nombres 4 et 6 qui rappellent celles du chap. 2 des *Futûhât*. Voir aussi « Un hiéroglyphe du Pôle » (*ibid.*, pp. 131-136) qui traite du symbolisme de la lettre *qâf* et de la relation entre les lettres et la hiérarchie initiatique ; voir également *Le Symbolisme de la croix*, 1931, p. 137, n. 2.

154. Voir M. Vâlsan, *Symboles fondamentaux*, annexe III, pp. 462-468, et *Études trad.*, mars-avril 1961, pp. 99-107.

155. M. Vâlsan, « Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe *ôm* », *Études trad.*, de 1964 à 1966.

156. M. Vâlsan, *Études trad.*, mars-avril 1961, pp. 99-107.

157. Les autres contributions de M. Vâlsan dans ce domaine sont l'introduction au commentaire de Qâshânî sur les lettres isolées, *Études trad.*, nov.-déc. 1963, pp. 256-262, où sont cités certains passages du chap. 2 des *Futûhât* ainsi que l'article : « Références islamiques du symbolisme de la Croix », *in Études trad.*, mars-juin 1971, pp. 49-57, suivi de la traduction du chap. 20 des *Futûhât* sur « La science propre à Jésus », *Études trad.*, 1971, pp. 62-72. Le traité d'Ibn 'Arabî : « Le Livre du Nom de Majesté » *(Kitâb al-jalâla)* traduit par M. Vâlsan in *Études trad.*, juin-juillet-août et décembre 1948, contient de nombreuses indications sur le symbolisme des lettres du Nom *Allâh*. Charles-André Gilis publia, après la disparition de M. Vâlsan, une note sur le symbolisme des lettres *Alif, wâw* et *mîm* : « Remarques complémentaires sur OM et le symbolisme polaire », *in Études trad.*, juillet-août-sept. 1975. Cette note fait suite à certaines indications du « Triangle de l'Androgyne » et se fonde sur plusieurs textes d'Ibn 'Arabî, le *Kitâb al-mîm wa l-wâw wa l-nûn* et les chapitres 2, 5 et 198 des *Futûhât*. Voir aussi Ch.-A. Gilis, *Le Coran et la fonction d'Hermès*, Paris, 1984, pp. 36-39 à propos d'*Alif-Lâm-Mim* de la sourate *Al 'Imrân*. Il faut aussi signaler les recherches de Jean Canteins sur les lettres : *Phonèmes et archétypes, contextes autour d'une structure trinitaire, AIU*, Paris, 1972, étude comparative sur le symbolisme des trois voyelles, et un recueil d'articles : *La Voie des lettres : tradition cachée en Israël et en Islam*, Paris, 1981. Il y est entre autre question des lettres isolées et de leur place dans le Coran, mais l'auteur ne se réfère qu'indirectement à Ibn 'Arabî.

158. Cf. *supra*, p. 180 et *infra* note 283.

159. *In Rasâ'il*, Haydarâbâd, 1948.

160. *Kitâb al-azal*, p. 12.

161. Science et Miséricorde sont les attributs divins qualifiés d'enveloppement ou d'embrassement. C'est pourquoi dans l'œuvre du Shaykh, Science et Miséricorde, *Sharî'a* et *Haqiqa* vont toujours de pair en relation avec l'état de perfection du serviteur.

162. Le titre du chapitre 2 *(Fut.* I 51, I. 32-33) est « De la connaissance des degrés hiérarchiques des lettres-consonnes et des voyelles dans l'univers et de leurs correspondants parmi les Noms divins ; et de la connaissance des mots, ainsi que de la science, du savant, et de ce qui est su ».

163. Les lettres de l'alphabet sont appelées *hurûf al-hijâ'*, « lettres de l'épellation » ou *hurûf al-mu'jam. Mu'jam* se rattache par sa racine à *'ajamî*, « non arabe » ou *'ajama* parler mal l'arabe et donc être incompréhensible. Selon la terminologie d'Ibn 'Arabî, *'arabî* signifie ce qui est clairement exprimé tandis que *'ajamî* désigne ce qui est indicible et ne peut s'exprimer que par allusion symbolique. (Cf. J. Canteins, « arabe et "barbare" », *in La Voie des Lettres*, Paris, 1992, p. 81 sqq.) Par ailleurs une lettre est dite *mu'jam* lorsqu'elle est pourvue de points diacritiques pour la distinguer d'une autre lettre de forme identique. De là l'emploi de *mu'jam* pour distinguer un lexique ou un dictionnaire, ce qui nous ramène à l'objet de ce chapitre, car les mots et donc le lexique sont le produit de la combinaison d'éléments dont le sens reste obscur tant qu'ils ne sont pas entrés en composition.

164. C'est-à-dire : $(3 \times 7 = 21) + (3 \times 8 = 24) + (4 \times 9 = 36) + (18 \times 10 = 180) = 261$.

165. L'*alif* qui n'est pas en soi une lettre accompagne toutes les autres lettres comme l'Un ou le Soi transcendants accompagnent les êtres. La réceptivité aux qualités contradictoires en fait aussi l'équivalent de la « Réalité universelle » *(al-haqîqa al-kulliya), « qui n'appartient ni à Dieu, ni au monde, qui est qualifié ni par l'existence ni par la non-existence, ni par la contingence ni par l'éternité : elle est dans l'éternel, qualifié par elle, éternelle et dans le contingent, qualifié par elle, contingente, etc. »* (*Futûhât* I, 119, chap. 6).

166. On voit déjà apparaître ici le rôle joué par le classement phonétique des lettres selon les points d'émission *(makhârij)*. Les lettres qui ont en commun la nature froide sont les lettres pharyngales *(hurûf al-halq)*.

167. Ces nombres sont obtenus par un calcul analogue à celui expliqué note 164.

168. C'est-à-dire toutes les lettres sauf l'*alif* et les six lettres pharyngales, énumérées ici selon l'ordre numérique de l'*abjad*.

169. Le *lâm-alif* est considéré comme une lettre à part entière, parce qu'il s'accouple, soit avec l'*alif* (de prolongation) qui n'est pas phonétiquement une lettre-consonne, soit avec la *hamza* (l'attaque vocalique) qui est une consonne, mais qui n'a pas d'existence graphique stable (il s'écrit comme un petit *'ayn* sans queue et a pour support l'*alif*, le *wâw*, le *yâ'*, ou s'écrit sur la ligne).

170. Cette question est reprise plus loin en un « complément » *(tatmîm)* : « *Sache que la chaleur et l'humidité constituent la vie physique. Si celle-ci avait une sphère spécifique comme les autres principes qui entrent dans le mélange des éléments* (mazja), *le cycle de cette sphère connaîtrait une fin, son pouvoir cesserait, comme cela est manifeste dans la vie accidentelle* (al-hayât al-'aradiyya) *la vie serait alors anéantie ou transférée. Or la réalité propre de la vie exige qu'elle ne s'anéantisse point ; elle n'a donc pas de sphère propre. C'est pourquoi le Créateur — exalté soit-Il — nous a annoncé que la demeure dernière est la vraie vie...* » (*Futûhât* I, 55, 1. 2-6).

171. *Futûhât* I, 292-297.

172. *Kitâb al-mabâdi' wa l-ghâyât fî mâ tahwî 'alayhi hurûf al-mu'jam min al-'ajâ'ib wa l-âyât*. Voir l'introduction à la traduction de ce chapitre, p. 399 et note 30. O. Yahya signale trois manuscrits portant ce titre dans les bibliothèques d'Istanbul ; *Histoire et Classification*, p. 347, *R.G.* n° 380. Mais leur texte est-il identique à ce poème sur les lettres dont trois manuscrits existent à Damas (cf. R. al-Malih, *Fihrist Makhtûtat... al-Zâhiriyya, al-tasawwuf* II, 598-600) ? Édité à la suite du *Rûh al-Quds*, Damas, 1970, il n'est autre que l'ensemble des poèmes introductifs à l'énumération des qualités des lettres *(Futûhât*, I, 65-77 et 84) dans ce même chapitre 2.

173. Ce verset est prononcé par Iblîs qui, après son refus de se prosterner devant Adam, réplique : « *Je suis meilleur que lui : Tu m'as créé de feu et Tu l'as créé d'argile* » (verset 12). Sur la nature ignée des djinns, voir également Coran 15 : 27 et surtout 55 : 15. En commentant ce dernier verset, Ibn 'Arabî montre que la parole d'Iblîs « *Je suis meilleur que lui* » vient de ce que sa perspective se limite aux quatre éléments, parmi lesquels le feu est effectivement supérieur à la terre. Cf. l'ensemble du chap. 9 : « De la connaissance de l'existence des esprits créés de la flamme du feu *(al-a wâh al-mârijiyya al-nâriyya)* », *Futûhât*, I, 131-134.

174. Le nom de chacune de ces trois lettres est composé également de trois lettres.

175. Ibn 'Arabî a aussi consacré à la notion d'*azal* une épître, le *Kitâb al-azal*, in *Rasâ'il*, Haydarabad, 1948, Cf. p. 436.

176. L'origine scripturaire de cette expression se trouve dans un *hadîth* sur la création d'Adam : Dieu créa Adam selon Sa (sa) forme (ou : à son image : *'alâ sûratihi*). Sa hauteur était de soixante coudées. Lorsqu'il l'eut créé, il lui dit : Va et salue ce groupe, qui était un groupe d'anges assis, écoute les paroles par lesquelles ils te salueront, car elles deviendront ta salutation et celle de ta postérité. Adam leur dit : « Paix sur voux » et eux répondirent : « Paix sur vous, ainsi que la miséricorde de Dieu » ajoutant ces derniers mots. Ainsi chaque homme qui entre au Paradis est selon la forme d'Adam ; sa hauteur est de soixante coudées. « *Depuis les hommes n'ont cessé de rapetisser jusqu'à nos jours.* » Cf. Ibn Hanbal, *Musnad*, II, 315 et 323 ; Bukhârî, *Sahîb, Kitâb al-isti'dân*, I ; VIII, 62 et Muslim, *Sahîh, Kitâb al-janna*, 28, commentaire de Nawawî, XVIII, 178. Dans cette version, la forme peut être interprétée comme se rapportant à Dieu ou à Adam ; les deux possibilités sont alternativement envisagées par Ibn 'Arabî, bien qu'il se réfère plus souvent au sens de forme divine en se fondant sur une version qu'on ne trouve pas dans les recueils reconnus de traditions : « Selon la forme du Tout-Miséricordieux *('alâ sûrat al-Rahmân)* ». Nawawî récuse l'authenticité de la version, mais Ibn Hajar al-'Asqalânî semble l'admettre (cf. *Fath al-Bârî*, XI, 2 ; voir également VI, 281), sans pourtant donner de précision à son sujet. Une autre mention ambivalente de la forme divine ou adamique apparaît avec quelques variantes dans ce *hadîth* : « *Lorsque l'un de vous frappe (ou combat), qu'il évite le visage car Dieu a créé Adam selon Sa forme.* » Cf. Ibn Hanbal, *Musnad*, II, 244, 251, 434, 463 et 519 et Muslim, *Kitâb al-birr*, 115, commentaire de Nawawî, XVI, 165. Dans son commentaire Nawawî interprète clairement cette fois-ci l'expression comme signifiant la forme divine. Il est encore d'autres *hadîth* évoquant la forme de Dieu comme celui-ci : « *J'ai vu en songe mon Seigneur dans la plus belle des formes...* » mais ce n'est pas à eux que se réfère Ibn 'Arabî.

177. Les lettres propres à chaque plan d'existence représentent les réalités qui lui sont constitutives ou essentielles *(haqâ'iq)*. Cependant l'attribut, qui est une des réalités propres à la Présence divine, exprime en même temps une relation *(nisba*, pl. *nisab)*. Il peut donc être attribué *(nusibat)* aussi bien au plan divin qu'humain, du fait de leur correspondance.

178. Voir fig. 1, p. 229.

179. *Markaz* signifie le centre en géométrie, mais étymologiquement il désigne le lieu où l'on fiche *(rakaza)* une pointe, telle une lance, comparaison suggérée par la hampe de l'*alif*.

180. *Azalî* est un adjectif de relation *(nisba)* marqué par le suffixe î. L'homme est donc rattaché à l'éternité, comme il est ordinairement rattaché à sa tribu, son ethnie, sa ville ou son pays d'origine, etc. Quel est ce *muhaqqiq* qu'Ibn 'Arabî ne nomme pas ?

181. *Futûhât* II 309, chap. 117.

182. Cette précision vise autant à mieux faire comprendre cette notion d'immuabilité *(thubût)* (cf. Introduction, p. 171) ou de « localisation » de l'homme dans la science divine à un public familiarisé, sinon par la philosophie du moins par la théologie, avec la logique aristotélicienne, qu'à justifier, métaphysiquement, l'emploi d'une telle terminologie.

183. *Kitâb inshâ' al-dawâ'ir wa l-jadâwil* éd. par Nyberg, *in Kleine e Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden, 1919.

184. Voir fig. 5 à la fin de l'introduction.

185. Leur énumération suit l'ordre de leur valeur numérique, comme à la page 2.

186. Correspondant aux trois lettres de chaque présence.

187. Des connaissances.

188. Ibn 'Arabî précise ici (p. 54, l. 21-27) qu'il n'y a pas à proprement parler d'inclinaison *(mayl)* dans le mouvement de l'ange, mais que celui-ci, tel Gabriel, se meut dans le sens vertical ascendant ou inverse, c'est-à-dire descendant *(haraka mustaqîma wa mankûsa)*. L'ange est donc à l'opposé du *jinn nârî* dont le mouvement se limite aux quatre directions du plan horizontal. Quant à l'homme, il se meut dans les trois ou les six directions, ce qui est évidemment à mettre en rapport avec les trois ou six voyelles brèves et longues. Par ailleurs dans l'énumération des qualités des lettres, pp. 65 à 78, le mouvement du tracé de chaque lettre, ascendant, descendant, courbe ou mêlé, est mentionné et mis plus loin en relation avec les différentes directions de l'énergie spirituelle *(himma)* ; mouvement ascendant : vers Dieu ; descendant : vers la création ; courbe ou horizontal : relation entre celui qui donne l'être et celui qui le reçoit ; mêlé : conduisant à la connaissance de deux réalités. Voir p. 83 (l. 25-28).

189. Sur l'importance cosmique du nombre neuf et sa relation avec la science des lettres, voir également *Futûhât*, I, 169 (chap. 20) et trad. M. Vâlsan, p. 68.

190. Chez Ibn 'Arabî, le *jabarût* est intermédiaire entre le *mulk*, le royaume sensible et le *malakût*, le royaume intérieur. Sur l'ordre et le nom des trois mondes, voir *supra*, p. 247.

191. *Atlas* signifie noir ou grisâtre. Dozy traduit *al-falak al-atlas* par *coelum ambiens*, le ciel qui embrasse tous les cieux ; Titus

Burckhardt, par le « *ciel non étoilé* » ou « *sans étoiles* », cf. *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddîn Ibn 'Arabî, in Études trad.*, 1950 ; reprod. Archè, Milan, 1974. *Futûhât* I, 52 (I. 4) et 54 (I. 35).

192. Les nombres parfaits sont ceux qui sont égaux à la somme de leurs diviseurs ou parties aliquotes. Sur les nombres parfaits en Islam, voir les références indiquées par P. Kraus, *Jâbir Ibn Hâyyan*, vol. 2, p. 199, note 2.

193. Sur le souffle ou l'expir divin producteur de l'aspect substantiel des êtres, cf. l'introd. à ce chapitre, p. 195-196.

194. Comme il est précisé plus loin, p. 56 (I. 1), la forme *(sûra)* signifie ici la combinaison de deux des réalités *(ta'lîf haqîqatayn)* principielles du monde physique, autrement dit l'un des quatre éléments.

195. Les réalités *(haqâ'iq)* sont en effet de deux sortes : celles que l'intellect conçoit isolément *(mufradât)*, telles que la vie, la science, la parole, la sensation, et bien sûr celles dont il vient d'être question ; et celles qui n'existent que par l'existence de la composition *(bi-wujûd al-tarkîb)* ; le ciel, la terre, l'univers, l'homme, la pierre, etc., dus au mélange des éléments, eux-mêmes premiers produits de la composition (p. 55, I. 30-32) ; I, 55 (I. 15) et 55 (I. 30).

196. Par exemple dans le mot *mustafâ*, dont le *tâ'* est transmuté en *tâ'* emphatique, parce que précédé d'une autre lettre emphatique : le *sâd*.

197. *Al-ummahât al-uwal* ; il semble qu'il s'agisse ici des éléments.

198. La division des lettres semble répondre ici à des critères graphiques. La « tête » d'une lettre est sa partie initiale. Les lettres « sèches » sont celles qui ne portent pas de points. L'auteur n'explique pas la raison de cette appellation. Cf. p. 83 (I. 30-35).

199. Selon la perception sensible parce qu'il représente phonétiquement le prolongement de la voix *(imtitâd al-sawt)* et, graphiquement, l'extension du point.

200. Les « Partisans des natures » ou naturalistes *(ashâb al-tabâ'i* ou *al-tabâ'iyyûn)* sont chez les hérésiographes musulmans ceux « *qui expliquent la génération de l'univers par l'interaction des quatre "natures" fondamentales* », cf. Gimaret, « Bibliographie d'Ash'arî : un réexamen », *Journal Asiatique*, 1985, p. 228, note 14. La doctrine du cinquième élément leur est également propre, cf. Kraus, *Jâbir Ibn Hayyân*, vol. II, p. 152, note 2. Voir également p. 154, note 2, sur l'origine pythagoricienne de sa désignation

par l'éther *(atîr)* et stoïcienne de sa description par *al-rûh* (= *pneuma)* chez Jâbir, voir également toute la page 155.

201. *al-Hakîm*, philosophe et médecin, désigne sans doute Hippocrate ou son commentateur Galien, dont un *Kitab fî l-ustuqusât 'alâ ra'y Buqrât*, fut traduit par Hunayn b. Ishâq, cf. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* III, pp. 86 et 146. Le terme d'*ustuqus* est une transcription du grec *stokheîa* qui désignait les corps élémentaires chez Aristote. M. A. Goichon note que « *par opposition à* rukn (*pl.* arkân) *et* 'unsur (*pl.* 'anâsir), *il désigne l'élément qui entre à titre de partie dans les corps composés* ». Cf. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938, p. 5. Il est à nouveau question du cinquième élément à la fin de ce chapitre (pp. 92, I. 3 sqq.) dans la troisième section sur la science pour illustrer comment il est possible de procéder par analogie dans la connaissance de la manifestation. Voir aussi *Futûhât*, I, 138-139, chap. II ; O.Y. II, 310.

202. Suit ici (p. 56, I. 21-26) un commentaire de Coran 36 : 69 : « *Nous ne lui avons pas enseigné la poésie et elle ne lui convient point ; ce n'est qu'un rappel pour les mondes et un Coran explicite.* » La poésie est, par les images dont elle use, une forme d'expression globale et allusive. La science des héritiers de la prophétie est en effet au-delà de la connaissance « globale » *(ijmâl)* et distinctive *(tafsîl)*, car elle comprend simultanément les deux aspects, comme la science divine elle-même, et comme celle-ci encore, elle comporte à la fois extériorité et intériorité, car en Dieu, qui est l'Extérieur et l'Intérieur, les contraires se résolvent.

203. Voir *supra*, note 183.

204. Voir chap. 4 : « De la cause du commencement du monde et des degrés hiérarchiques des Noms les plus beaux par rapport à tout l'univers » (I, 98-101).

205. C'est-à-dire les principes du monde physique et les éléments.

206. *Futûhât*, I, 56 (I. 3-30).

207. Comme il est expliqué plus loin (*Futûhât*, I, p. 81, I. 30-33) les éléments simples (*basâ'it*, comme les sphères élémentaires) d'une lettre sont les lettres dont est composé son nom. Dans le cas du *nûn*, son nom se compose de deux *nûn* et d'un *wâw*, donc de deux lettres et à son tour le *wâw*, se compose de deux *wâw* et d'un *alif*, donc également de deux lettres. On remarquera que cela fait en tout trois lettres, ce qui nous ramène au caractère ternaire des Présences divine et humaine dans la représentation précédente. On peut aussi remarquer du point de vue du symbolisme graphique

que le *nûn*, dont le nom comporte deux *nûn*, soit deux demi-circonférences, permet de tracer un cercle complet, ce qui représente la sphère totale sur le plan métaphysique ou, sur le plan cosmique, la sphère ultime *(al-falak al-aqsâ)* qui comprend toutes les autres. (Sur le rapport entre la production des sphères et des phonèmes, voir encore *Futûhât*, I, 82, 1. 2-3). Ceci fait qu'Ibn 'Arabî ne considère ici que l'*alif* et le *wâw*, signes respectifs du divin et de l'humain (en tant que *ma'nâ)* dans la sphère totale de l'existence représentée par le *nûn*.

208. En relation avec la répartition des lettres en six degrés, il faut rappeler que la valeur numérique du *wâw* est six, le nombre parfait *(tâmm)* comme il a été dit plus haut. Sur le *wâw* symbole de l'Homme universel, voir en particulier la traduction du *Livre du Nom de Majesté* d'Ibn 'Arabî par M. Vâlsan, *Études trad.*, 1948, pp. 146 et 147, note 1.

209. Cf. *supra*, p. 234, note 173.

210. Ces neuf lettres ne sont en réalité que cinq par leur forme ; elles ne se différencient que par leur absence de points (les « sèches »), ou bien par un ou plusieurs points.

211. C'est-à-dire six lettres : *alif, lâm, fâ', hâ', hamza* et *nûn*.

212. Ces dix lettres se ramènent à sept par leur forme.

213. Cf. Coran 52 : 3, symbole coranique du déploiement de la manifestation sous forme d'écriture.

214. Cf. Coran 18 : 65, à propos d'al-Khadir.

215. *Futûhât*, I, 56 (I. 33) — 57 (I. 23).

216. Al-Makkî, auteur du célèbre manuel de *tasawwuf*, passa sa jeunesse à La Mecque, résida à Basra et mourut à Bagdad en 386/996 ; cf. *EI*^{2}, I, 157 et, pour les références de sa biographie, Kahhâla, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, XI, 27, et Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Nous n'avons pu trouver dans le *Qût* de mention de la hiérarchie des mondes, et encore moins cette question très précise sur la relation entre les motions des voyelles, les souffles de l'homme et le mouvement des sphères dont Ibn 'Arabî dit pourtant explicitement qu'il y est fait allusion dans le *Qût* (*Futûhât*, I, 87, 1. 8-18 ; voir p. 486). Les éditions du *Qût* seraient-elles incomplètes ? L'intérêt d'Abû Tâlib pour cette science n'a en soi rien de surprenant puisqu'il se situe dans la ligne spirituelle de Sahl al-Tustarî.

217. Ce monde intermédiaire est aussi celui de l'Ange comme l'indiquent ces dix-huit lettres. *Jabarût* peut être rapproché de Jabrâ'il (Gabriel), mais aussi de *jabara* au sens de recoller, ressouder, réunir et aussi de Jâbir, s'il s'agit d'un nom symbolique.

218. Le lieu d'émission du *fâ'* est le contact entre la lèvre inférieure (à l'extérieur de la cavité buccale) et les incisives supérieures (à l'intérieur).

219. Le *kâf* et le *qâf* ont un même point d'émission : la luette *lahât* ou la partie reculée de la langue *aqsâ-lisân*, le *kâf* est simplement prononcé légèrement en avant par rapport au *qâf*. Quant à leur rapport avec les quatre autres lettres, il s'agit sans doute de la qualité d'*isti'lâ'* (au moins pour le *qâf*), c'est-à-dire la tendance de la langue à s'élever vers le palais, ce qui produit l'emphatisation.

220. Le *hâ'* est intermédiaire entre la partie la plus reculée de la gorge et sa partie médiane (où il précède le *'ayn*). Il faut préciser ici que la difficulté dans l'identification des mondes est due d'une part à la terminologie spécifique d'Ibn 'Arabî, d'autre part au fait qu'il considère quatre mondes. *'azama, malakût, jabarût, mulk*, contrairement à la division habituelle : *jabarût, malakût, mulk*. En considérant les zones intermédiaires ou de mélange entre chaque monde, il arrive ainsi à sept mondes, comme dans la première partie. Voir p. 239.

221. Ce huitième monde, qui fait et ne fait pas partie de l'univers, nous semble désigner la modalité existenciatrice de l'Esprit *(al-Rûh)* qu'est le souffle *(nafas)*. Dans le commentaire de la *Fâtiha*, le nombre huit est mis en rapport avec la lettre, dont il est la valeur numérique, le *hâ'* de *al-Rahmân* (cf. *Fut.* I 106 1. 31-33), l'*alif*, *wâw* et le *yâ'* considérés ici sont la prolongation des trois voyelles par une extension du son *(imtidâd al-sawt)* ou de l'air *(imtidâd al-hawâ')*. Voir *Futûhât*, II, 391, chap. sur le *nafas*, à propos de l'*alif* comme « lettre aérienne » *(al-harf al-hâwî)*.

222. Citées dans l'ordre de leur apparition dans le Coran.

223. Seize lettres dont cinq seulement n'appartiennent pas aux degrés précédents. Les raisons de cette répartition des lettres restent pour nous obscures.

224. Les trois premières lettres ont la même forme et ne se distinguent que par l'absence ou la place d'un point ; quant au *kâf*, il a une forme presque identique mais inversé comme dans un miroir.

225. Ces six lettres sont reliées dans l'écriture à celles qui les précèdent mais non à celles qui les suivent. Elles sont donc comparables aux Chérubins *(Karûbiyyûn)*, « esprits éperdus dans la Majesté divine » ; « ils ne connaissent que Lui et ne voient que ce qu'ils connaissent de Lui ». Les correspondants dans le monde humain sont les *afrâd*, les « esseulés » (cf. *Futûhât*, II, 19). Ces êtres dans le monde angélique et humain assument donc une fonction de sanctification ou d'affirmation de la sainteté divine *(taqdîs)*

et ramènent leurs semblables vers la transcendance, d'où la nécessité pour les hommes de se rattacher à eux mais non l'inverse.

226. Mention de douze lettres portant toutes un ou plusieurs points diacritiques à l'exclusion du *hâ'* (sans point) qui remplace le *jîm* (avec un point) occupé par la catégorie suivante.

227. Tout d'abord apparaissent ici trois modalités de réalisation spirituelle : le *ta'alluq* : le rattachement à l'essence, le *takhalluq* : l'acquisition d'une qualité divine et le *tahaqquq* : la réalisation de la vérité essentielle. La distinction des hommes des lumières *(ahl al-anwâr)* et des hommes des secrets *(ahl al-asrâr)* correspond aux variantes des valeurs numériques des lettres entre l'*abjad* « oriental » et « occidental ». Cette distinction sera reprise dans l'énumération des propriétés des lettres. Il va de soi que dans la perspective d'Ibn 'Arabî les seconds sont supérieurs aux premiers.

228. Suivent treize lettres ne comportant pas de points diacritiques. Ces lettres sont dites « sèches » *(yâbisa)* lorsqu'elles se distinguent de lettres de même forme diacritées *(mu'jama)*. Les trois premières lettres de cette liste forment le nom *ahad* « un ». Par ailleurs Ibn 'Arabî précise qu'il y a deux stations dans la « réunion », l'une élevée, l'autre plus élevée encore.

229. Les mondes des Lettres sont ensuite répartis en quatre ou cinq espèces *(ajnâs)*, correspondant aux nombres de lettres ayant la même forme graphique en commun (p. 59, I. 3-7).

230. *Qad qasasnâ 'alayka*. Ibn 'Arabî reprend une expression coranique concernant les histoires prophétiques, car chacune de ces histoires *(qissa)* est porteuse d'un enseignement à méditer en dépassant le sens apparent de l'histoire (*'ibra*, cf. Coran 12 : 3 et 79 : 26). *Qassa* signifie également suivre une trace ou revenir sur la sienne (cf. Coran 18 : 64). Il invite donc son lecteur à suivre la trace des lettres pour percer à travers elles le mystère du Livre de l'Existence, à entendre le chant de gloire ou de louange du monde et pour cette raison il revient à ce qui, pour ses lecteurs, constitue le monde le moins étrange, celui des lettres isolées du Coran.

231. *Awâ'il al-suwar al-majhûla*, ce qui peut signifier soit : « les débuts inconnus des sourates », soit : « les débuts des sourates inconnues ». La suite du texte montre qu'il faut retenir le premier sens, mais que le second pourrait aussi découler de la relation *sûra-sûra*, enceinte ou forme extérieure et forme intérieure.

232. Sur la « projection » et la « réception » des connaissances, voir l'introduction à ce chapitre, pp. 176 et 239.

233. Suit une série de questions relatives aux lettres isolées (p. 5, ?4-28) déjà traitées dans le commentaire *al-Jam' wa l-tafsîl*.

234. Allusion à Coran 57 : 13 : « *Le jour où les hypocrites, hommes et femmes, diront à ceux qui ont cru : attendez-nous, que nous empruntions un peu de votre lumière ! Il sera dit : retournez derrière vous et recherchez une lumière. Alors entre eux sera dressée une muraille* (sûr) *qui a une porte ; au-dedans de sa face intérieure est la miséricorde et devant sa face extérieure est le châtiment.* » Ces murailles ou enceintes particulières que sont les *sûra* respectent donc le voile protecteur de la rigueur de la Loi, jeté sur les réalités intelligibles ; pure miséricorde. Les Lettres isolées en tête des sourates peuvent être considérées comme cette porte. Leur sens inconnu est un appel à en pénétrer le mystère, par l'accomplissement de la Loi, comme le montre le *hadîth* sur les « ramifications » de la foi auquel il est fait allusion plus loin. À propos du rapport du *sîn* et du *sâd*, il faut remarquer que la valeur numérique du *sîn* selon l'alphabet oriental est identique à celle du *sâd* selon l'alphabet occidental (60).

235. Ibn 'Arabî identifie ailleurs l'Homme, dans la plénitude de son être primordial et sa singularité *(al-insân al-mufrad)*, à la lune en relation avec ce verset et les 28 lettres de l'alphabet (cf. *Futûhât*, I, 302, chap. 62 ; voir également II, 440-441, chap. 198, paragr. 20, où la dimension astrologique des 28 mansions est analysée en détail en relation avec la perfection de la forme humaine).

236. Du point de vue de la prononciation l'*alif* de liaison de *Allâh* ne peut lier ici ce nom à ce qui précède (car le *m* de *Mîm* n'est pas vocalisé au moins dans l'une des lectures possibles) et doit donc être réalisé comme *hamza*, c'est-à-dire le 29e lettre. Comme on le verra plus loin ce passage du non-manifesté au manifesté est en rapport avec l'institution de la *Khilâfa* divine. Par ailleurs l'*alif* comme l'a signalé R. Guénon est considéré comme « polaire » *(qutbâniyya)* et la somme de la valeur de ses lettres est égale à celle de *qutb*. Cf. « Un hiéroglyphe du Pôle », *in Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, p. 133. C. A. Gilis a déjà relevé l'importance de cette mention du pôle dans sa traduction du passage du chapitre 198 consacré aux formules de la *shahâda*, cf. *Le Coran et la fonction d'Hermès*, p. 37. Rappelons encore que *Allâh* est le *dhikr* spécifique du *qutb*, cf. *Futûhât*, III, 248, chap. 355. Sur le plan graphique la 29e lettre est, non pas le *hamza* qui n'a pas d'écriture propre, mais le *lâm-alif*. Il est remarquable qu'il n'apparaisse pas dans l'écriture ni de *A.L.M.*, ni de *Allâh*, dans le premier cas parce que seule la lettre *lâm* est écrite et non son nom ; dans le second, parce que l'*alif* est suscrit et donc caché comme le pôle

237. Ce passage peut être comparé à celui du *Kitâb al-isrâ ilâ l-*

maqâm al-asrâ intitulé *munâjât asrâr mabâdi' al-suwar* (l'entretien intime au sujet des secrets du début des sourates), pp. 76-80, *in Rasâ'il*.

238. Ce *hadîth* souvent cité par Ibn 'Arabî est rapporté avec quelques variantes, d'après Abû Hurayra : « *La foi comporte 78 ramifications* (shu'ab) *(ou 68). La plus excellente est de dire* lâ ilâha illâ'llâh ; *la moindre, d'écarter une nuisance du chemin ; et la pudeur est une ramification de la foi* » (Muslim, *Sahîh Imân* 58 ; Istanbul, 1329 H., I, 46 et Nasâ'î, *Sunan Imân* 16, Le Caire, s.d. avec gloses de Suyûtî, VIII, 110).

239. Abû l-Hakam 'Abd al-Salâm Ibn Barrajân qui enseignait à Séville, accusé sous les Almoravides de prétention à l'*imâma* fut emmené en captivité au Maroc et y mourut en 536/1141 *(EI²*, III, 754-755). Hormis ce passage, Ibn 'Arabî le cite surtout pour la doctrine de « la Vérité par quoi les choses sont créées » *(al-haqq al-makhlûq bihi)*, un des aspects de la *haqîqa muhammadiyya* (cf. *Futûhât*, I, 297 ; II, 60, 104, 577 ; III, 77). Dans les *Mawâqi' al-nujûm*, Le Caire, 1965, p. 142, cette prédiction est citée d'après l'ouvrage d'Ibn Barrajân, *Idâh al-Hikma*. Il existe à Istanbul un exemplaire de ce *tafsîr* : Sulaymanié Mahmud Pasa 3 et 4, copié en 596 H. Mais ce texte semble différent des autres manuscrits du *tafsir* d'Ibn Barrajân, tels Suleymanié, Reïsulkuttab 30 et 31 (copies de 667 H. et 1168 H.). Voir aussi Cârullah 51M et Dâmâd Ibrâhîm Pasa 25-26-27. (O. Yahya indique en note la référence du commentaire de ce verset dans ce dernier manuscrit, cf. *Futûhât*, I, 267). Ibn Barrajân est aussi l'auteur d'un traité sur les Noms divins, composé avant le *tafsîr* : *Tarjumân al-haqq al-mabthuth fî l-amr wa l-khalq*, Paris, B.N. fonds arabe 2642, et d'un *Kitâb al-irshâd* qu'on assimile au *tafsîr*.

240. Cf. Coran 30, 1-4 : « *1.* A.L.M. ; *2. Les Rûm ont vaincu ; 3. sur la terre la plus proche, mais eux, après leur victoire, seront vaincus : 4. dans quelques années : le commandement appartient à Dieu auparavant et après et ce jour-là les croyants se réjouiront ; 5. du secours de Dieu ; Il secourt qui Il veut et Il est le Très-Puissant, le Très-Miséricordieux ; 6. Promesse de Dieu ! Dieu ne revient pas sur Sa promesse, mais la plupart des hommes ne savent pas ; 7. Ils connaissent un côté extérieur de la vie d'ici-bas, insouciants qu'ils sont de l'au-delà.* » Ibn Barrajân, puis Ibn 'Arabî se réfèrent à la lecture d'Ibn 'Umar des versets 2 et 3 : *ghalabati l-rûm... sa-yughlabûn*, alors que tous les autres lecteurs, tenant compte des circonstances historiques de la Révélation lisent : *ghulibat-i-l-rûm... sa-yaghilibûn : « Les Byzantins ont été vaincus... ils*

vaincront. » Cf. Tabarî, *Jâmi' al-bayân*, XXI, 11 sqq. À propos du sens de *bid'* « quelques », Tabarî rapporte plusieurs traditions sur un pari d'Abû Bakr avec les Qurayshîtes de La Mecque pour une période de cinq ans, à la suite de quoi le Prophète lui rappelle que *bid'* signifie de 3 à 9. Sur la littérature orientaliste sur ces versets, Rudi Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 1977, p. 388. « La terre la plus proche » signifie la Syrie *(al-Shâm)*. Les deux lectures possibles de cette prophétie renvoient donc aux renversements de situation passés et à venir sur cette terre centrale et eschatologique qu'est la Syrie au sens large.

241. *Al-jazm al-saghîr*, ce mode de calcul numérique consiste à ramener les dizaines aux unités : *A.L.M.* = 1 + 30 + 40 = 1 + 3 + 4 = 8.

242. *Al-jummal al-kabîr* ou *jazm* qui tient compte des dizaines (et des centaines) : *A.L.M.* = 1 + 30 + 40 = 71.

243. *Futúhát*, **I**, 58, 1. 13 ; 60, 1 9. Ibn 'Arabî exprime ici, comme plus loin, I, 81, 1 29-30, le désir de composer un ouvrage sur « *les merveilleux secrets* » des nombres. Il rappelle ensuite que la connaissance des quatorze lettres isolées confère la « *Science de la réalité de l'existenciation, ainsi que de l'esseulement de l'Éternel dans les Attributs qui sont les Siens de toute éternité* » *(tafarrud al-qadîm bi-sifâtihi al-azaliyya)*. Cette connaissance de la transcendance aboutit par contraste à celle de l'Homme. Il en voit le signe dans le fait que la première de ces lettres est l'*alif*, la dernière, le *nûn*.

244. L'*alif* en début de mot ne peut se prononcer sans l'attaque vocalique marquée par le *hamza*.

245. Ibn 'Arabî a donc choisi de considérer le *nûn* comme la dernière des lettres — ce qu'il n'est pas, ni dans l'alphabet numérique ni graphique — en raison de son symbolisme lunaire. La dernière nuit du mois lunaire *(sirâr* ou *sarâr)* est effacement total de la lumière réfléchie du soleil. Cette nuit peut être d'ailleurs la 29e ou la 30e, ce qui permet d'inclure dans le compte des lettres le *lâm-alif* dont le symbolisme sera amplement développé ci-dessous. L'allusion au « dépôt de confiance » indique la relation entre le *nûn* et l'Homme Universel et plus particulièrement au *Khalîfa* auquel il est fait allusion dans ce verset : « *Nous avons proposé le dépôt de confiance aux cieux et à la terre, mais ils refusèrent de s'en charger et en conçurent de la crainte. Mais l'homme s'en chargea et en vérité, il se montra fauteur d'injustice et plein d'ignorance* » (Coran 33 : 72). Cette *amâna* est à rapprocher de la fonction néces-

sairement occultée des *umanâ'*, les dépositaires du secret divin à qui Dieu a confié les hommes. Voir *Futûhât*, II, 20.

246. *Futûhât*, I, 60. 1. 17-23. Ce dernier passage, délibérément obscur, exprime les rapports complexes de la première et de la dernière des lettres isolées, l'*alif* et le *nûn*, ainsi que leur signification pour la réalisation spirituelle suprême, celle de l'Homme Universel. Les trois éléments de la première triade sont : 1. un mouvement descendant, le coucher ; 2. un demi cercle tourné vers le haut ⌓, car l'adjectif *qalbî*, « se rapportant au cœur » suggère cette forme, celle d'un cœur inversé, *qalb* signifiant aussi « renversement » ; 3. la Présence Une, c'est-à-dire sans relation avec le manifesté. Il s'agit donc bien d'une sortie. Le retour vers les créatures est marqué par le lever de la lune, par l'apparition d'un croissant qui est aussi la forme du *nûn* ou du cœur ⌓ ; le troisième élément est la présence seigneuriale, c'est-à-dire tournée vers les créatures. On retrouve donc le symbole des deux *nûn*, unis par le diamètre ou l'*alif* couché, comme on a vu plus haut. Ce diamètre est l'une des désignations de l'Homme Universel, dans la prière d'Ibn 'Arabî sur le Prophète : « *Le diamètre de l'Un, tracé entre les "Deux Arcs" de l'Unité et de l'Unicité* » *(khatt al-wahdat bayna qawsay l-ahadiyya wa l-wâhidiyya)*, voir trad. par M. Vâlsan *in Études traditionnelles*, nov-déc. 1974, p. 245. Par contre le terme de « trois » ou triade fait penser au triangle, l'union des deux demi-cercles, l'un tourné vers le haut, l'autre vers le bas peut donc être rapprochée de l'union des deux triangles du sceau de Salomon. Leur centre commun, invisible, n'est autre que le point du *nûn* ⊕ = ✡ « La sortie et le retour pas à pas » *(qadam bi-qadam)* marque la rigoureuse correspondance entre les degrés de la manifestation universelle et les étapes de la réalisation.

247. Selon qu'il s'agit d'une seule lettre, par exemple *Nûn* de la sourate 68 ou *Qâf* de la sourate 50 ; de deux lettres : *Tâ'-Hâ'* (s. 20) ou *Yâ'-Sîn* (s. 36) ; de trois lettres : *Alif-Lâm-Mîm* (s. 2, etc.) ; quatre : *Alif-Lâm-Mîm-Sâd* (s. 7) ou cinq : *Kâf-Hâ'-Yâ'-'Ayn-Sâd* (s. 19), etc.

248. Sur cette notion, voir introd. p. 57. La notion de *barzakh* est ici développée à travers un commentaire de Coran 55 : 19-20 « *Il a séparé les deux mers qui vont se rencontrant. Entre elles est un isthme qu'elles n'outrepassent pas.* » (p. 60, 1. 27-33).

249. On peut rappeler ici encore ces deux désignations du Prophète dans la Prière d'Ibn 'Arabî : « *Le Médiateur des "descentes" du Ciel de la Prééternité vers la Terre de la Perpétuité* » (wâsita l-tanazzul min samâ' al-azaliyya ilâ ard al-abadiyya)... « *L'Intermé-*

diaire situé entre le Manifesté et le Non-manifesté : "Il a séparé les Deux Mers qui se touchent" et sur le lieu du rattachement de l'éphémère à l'Éternel : "Entre elles il y a une barrière qu'elles ne débordent pas" » (Prière, cf. n. 246, pp. 245 et 247). Le *lâm* dans le passage suivant symbolise cette fonction d'intermédiaire et de Médiateur *(wâsita)*.

250. Le sens d'*ishâra*, indication allusive ou démonstratif, est développé plus loin à propos de *dhâlika l-kitâb* « Cela est le Livre ».

251. Cf. introd., fig. 2. La traduction insiste ici sur le symbolisme végétal attaché à ces termes de calligraphie : *asl* « tronc » signifie aussi principe, fondement ; *ta'rîq* qui désigne la « queue » du *mîm* signifie lit. « le fait de faire prendre racine ». La relation de l'*alif* et du *mîm* fait penser au symbolisme des deux arbres l'un droit, l'autre inversé.

252. *Asfala sâfilîn*. Nous essayons de rendre au plus près cette dernière partie du verset dont le caractère quelque peu insolite syntaxiquement a été relevé par les premiers commentateurs du Coran tels al-Farrâ', *Ma'ânî al-Qur'ân*, Le Caire, 1972, III, 277.

253. Voici le texte de ce *hadîth* : « *Notre Seigneur descend chaque nuit vers le ciel inférieur, quand vient le dernier tiers de la nuit et dit : "Quel est celui qui M'invoque, que Je lui réponde ? Quel est celui qui Me demande pardon, que Je lui pardonne ? "* » (Version de Bukhârî, *Sahîh*, VIII, 88, *K. al-da'awât*, 13.) Sur les nombreuses versions de ce *hadîth*, cf. *Al-Ahâdîth al-qudsiyya*, Le Caire, s.d., I, 72-74.

254. *Qudra*, avec le double sens de capacité et de possibilité.

255. Isolés, le *lâm* et le *mîm* s'achèvent au-dessous de la ligne : لم. En position initiale ou médiane, ils se rattachent sur la ligne à la lettre suivante ـلـ ـمـ.

256. L'auteur envisage donc ici l'écriture du *lâm* en position finale ou isolée, indépendamment de son écriture dans *Alif-Lâm-Mîm*, où le *lâm* se rattache sur la ligne au *mîm*.

257. Cf. introd., fig. 3.

258. Le dimanche *(al-ahad)* est le premier jour de la semaine.

259. Sur ce jour de passage qu'est le samedi, cf. Ibn 'Arabî, *Tanazzul al-amlâk*, Le Caire, 1961, p. 193-195.

260. Saturne correspond au 7e ciel et le mélange du froid et du sec produit la terre, dernier des éléments.

261. *Qara'a* comme le rappelle souvent Ibn 'Arabî signifie aussi « réunir ».

262. Selon 'Ajlûnî, cette version du *hadîth* est celle d'Ibn Hibbân

et d'Al-Hâkim al-Nisâbûrî, d'après Burayda ; cf. *Kashf al-Khafâ'*, II, 130, n° 2011. Ibn 'Arabî mentionne plus d'une fois que la phrase « *et Il est maintenant...* » est un ajout ultérieur ; voir par exemple *Futûhât*, I, 41 et O.Y., I, 189, paragr. 240 et II, 56, quest. n° 23, etc. Bukhârî donne deux versions d'après 'Imrân b. Husayn, IV, 128-129, *Bad' al-khalq* I : « *... Dieu était et rien d'autre n'était...* » et IX, 152, *tawhîd* 5 : « *Dieu était et rien n'était avant Lui...* », ce qui renvoie à la notion d'*azal*, comme le souligne Ibn 'Arabî, par exemple *Futûhât*, I, 152 ; O.K., II, 384, paragr. 597. Il est intéressant de replacer ce *hadîth* dans son contexte (d'après Bukhârî, *tawhîd)* : « *'Imrân b. Husayn rapporte : "Je me trouvai chez le Prophète — sur lui la grâce et la paix — lorsqu'un groupe des Banû Tamîm arriva. Le Prophète leur dit : 'Recevez la bonne nouvelle, ô Banû Tamîm ! ' Ils répondirent : 'Tu nous as annoncé une bonne nouvelle, alors donne-nous quelque don.' Entrèrent ensuite des hommes du Yémen. Le Prophète leur dit : 'Recevez la bonne nouvelle ô Gens du Yémen, car les Banû Tamîm ne l'ont pas acceptée ! ' Ils répondirent : 'Nous l'acceptons. Nous sommes venus nous instruire dans la religion et t'interroger sur l'Origine ; quelle fut-elle ? ' Il répondit : 'Dieu était et rien n'était avant Lui. Son Trône était sur l'eau, puis il créa les Cieux et la terre et inscrivit dans le Rappel* (Dhikr) *toute chose.'"* 'Imrân ajoute : "*Un homme vint alors me trouver et me dit : 'O 'Imrân, rattrape ta chamelle, elle s'est sauvée ! ' Je partis à sa recherche et à un certain moment le mirage qui me la cachait se déchira. Par Dieu, j'aurais préféré qu'elle se fût sauvée et que je ne me fusse pas levé."* »

263. Coran 89 : 27-28 : « *Ô âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, agréante et agréée...* » Voir le commentaire de ces versets, en relation avec les lettres et le Souffle *(nafas)*, *Futûhât*, II, 396.

264. La mention d'*âmîn* est ici d'autant plus remarquable qu'elle précède, comme *A.L.M.* le commentaire de la *Fâtiha* et qu'il n'en sera plus question dans le chapitre 5. *Amîn* en effet ne fait pas partie de l'exemplaire écrit et récité du Coran, mais « scelle » la récitation de la *Fâtiha* dans la prière canonique. Dans la prière en commun, l'*imâm* prononce *âmîn* à voix basse et les assistants, à voix haute, comme l'écho audible d'un son non manifesté, pour confirmer l'invocation de la dernière partie de la *Fâtiha* : « *Guide-nous sur la voie droite... ni de ceux qui sont égarés.* » Dans l'écriture cette invocation débute par un *alif (ihdi-nâ)* comme *Amîn* et *A.L.M.* ; or l'*alif* est à la fin le symbole graphique de la verticalité et le symbole phonétique de l'occultation et donc de la transcendance,

puisqu'il n'est jamais prononcé en tant que tel. L'*alif* « uni à lui-même » mentionné plus bas semble faire allusion à l'écriture de *âmîn* dont l'*alif* est en réalité double (l'un prononcé *hamza*, l'autre de prolongation). Ibn 'Arabî évoque allusivement ailleurs l'importance de la succession des lettres d'*âmîn* dans la récitation *(Futûhât* II 101, quest. 100). La relation entre l'écriture de *A.L.M.* et *A.M.N.* est de toute façon évidente, puisque, comme on l'a vu, le *lâm* est un composé de l'*alif* et du *nûn*. Enfin *Amîn* semble ici identifié au Verbe « Seigneur de l'Âme », et donc à la face transcendante et non manifestée de l'Esprit, ce qui explique la relation avec *A.L.M.* dont le *lâm* médiateur est dans sa première partie un *alif*. Sur *Amîn* (et Amen), comme nom du Verbe, mais aussi de Dieu, et sur sa fonction non seulement confirmatrice mais aussi affirmatrice, voir l'étude approfondie par Michel Vâlsan de toutes les traditions islamiques, dans « Le triangle de l'androgyne et le monosyllabe "*Om*" », *in Études traditionnelles*, 1970, pp. 82-89 et 132-134.

265. Cf. le *hadîth* « Lorsque l'un de vous dit "âmîn" *et de même les Anges dans le ciel, si sa parole coïncide avec celle des Anges, ses fautes antérieures lui seront pardonnées* », Bukhârî, *Sahîh* I, 188 ; IV, 138. Une tradition identique est rapportée à propos de la réponse à la parole de l'*imâm* en se relevant de l'inclinaison. L'*imâm* tel le *khalîfa* parle pour Dieu : « *Dieu écoute celui qui le loue* » et les assistants répondent à l'instar des Anges : « Allâhumma, *notre Seigneur ! et à Toi la louange !* », cf. *Sahîh* I, 191 et IV, 139.

266. Il s'agit d'une hiérarchie herméneutique correspondant aux quatre degrés de la compréhension du Coran ; cf. *Futûhât* I, 188, chap. 25. La tradition sur laquelle se fonde cette division : « *Il n'est de verset qui n'ait un sens extérieur* (zâhir), *un sens intérieur* (bâtin), *une limite* (hadd) *et un point de vue supérieur* (muttala') » n'est pas généralement admise par les traditionnistes, bien qu'elle soit rapportée par Ibn Hibbân (cf. O.Y., *Futûhât* III, 187, paragr. 153). Ibn 'Arabî affirme quant à lui son authenticité pour les « gens du dévoilement ». Cependant Tabarî la rapporte également d'après Ibn Mas'ûd sous cette forme : « *Le Coran a été révélé selon sept modalités* (harf, *pl.* ahruf). *Chaque harf a une face extérieure et intérieure* (zahr-batn) ; *chaque* harf *a une limite et chaque limite, un point de vue supérieur* », *Jâmi' al-bayân*, éd. Dâr al-Ma'ârif, I, 22-23.

267. Le nom de la lettre *alif* ne comporte aucune voyelle longue, au contraire du *lâm* et du *mîm*, dont la voyelle longue est prolongée

six fois la valeur d'une voyelle brève *(madd lâzim)* dans le *tajwîd* ou orthoépie coranique.

268. C'est-à-dire les trois désinences, marquées respectivement par les voyelles *u.a.i.* Voir *infra* le passage sur les voyelles.

269. En arabe un mot ne peut commencer par une consonne non vocalisée, ni par une voyelle, d'où la nécessité de l'attaque vocalique du *hamza*. L'*alif* reçoit la voyelle *a*, car son nom *fatha* signifie « ouverture » et sera interprété plus loin (p. 62, I. 8) comme « *l'attribut de l'ouverture de l'existence* » *(sifat iftitâh al-wujûd)*. L'emploi du terme *mubda'* pour désigner le *hamza* est à rapprocher du nom divin *badî' al-samâwâti wa l-ard* : « l'Inventeur » — c'est-à-dire le Créateur « sans modèle préalable » — des cieux et de la terre », car le *hamza* est la première manifestation du non-manifesté. Voir aussi *Futûhât* II, 421, chap. 198 sur le nom *al-Mubdi'*.

270. La première manifestation de l'être est la parole divine *KuN* « Sois ! » *(fiat)*, où le *wâw* de la racine *KWN* « être » est occulté, alors qu'il réapparaît une fois l'être produit comme dans le verset : « *Et lorsqu'Il a décrété une chose, Il n'a qu'à dire : sois !* (Kun) *et elle est* (fayakûn) » (Coran 2 : 118). Voir aussi *Futûhât*, I 61, 1. 2-61, I. 33.

271. La racine *MDD* exprime conjointement deux sens : l'extension ou l'allongement, vocalique notamment *(madd)* et le secours, le soutien, spirituel notamment *(madad)*. Du sens d'extension vient le terme *mâdda* « celle qui s'étend », c'est-à-dire la matière.

272. *Al-sifat al-Rahmâniyya*, attachée à l'« Expir du Tout-Miséricordieux » *(nafas al-Rahmân)*.

273. *Futûhât* I 62, I. 2-7. Sur ce dernier *hadîth*, voir note 176.

274. Le cas marqué par la désinence *u* ou *û* (c'est-à-dire la voyelle *u* suivie d'un *wâw* de prolongation) se nomme *raf'* ou « élévation » au sens transitif.

275. La Révélation apparaît donc clairement comme la « cause » de la manifestation, par l'extension substantielle et « matérielle » *(mâdda)* du *Nafas al-Rahmân*. Mais la modalité de cette extension doit rester cachée aussi bien à l'Ange qu'au Prophète. Sur la distinction du *wâw* et du *yâ'* repose la hiérarchie des états de l'Être, de même que sur la distinction entre le *wâw* et le *yâ'* d'une part, et l'*alif* de l'autre, repose l'existence de la manifestation.

276. Partie d'un *hadîth* où le Prophète apprenant qu'il a émis un avis erroné sur la fécondation des palmiers, précise : « *Ce n'est qu'un avis que j'ai émis. S'il vous est utile, appliquez-le. Je ne suis qu'un homme comme vous et l'opinion peut être juste ou fausse. Mais du moment que je vous dis : "Dieu a dit", je ne saurais*

proférer un mensonge à l'encontre de Dieu » (Ibn Hanbal, *Musnad* I 163).

277. *Khafd*. Le cas marqué par la voyelle *i* ou *î* (suivi d'un *yâ'*) est celui du complément de nom ou du nom régi par une préposition, donc un nom en état de dépendance, tandis que l'« élévation » *(raf')* est le cas du sujet ou de l'attribut.

278. Sur le « Semblable » *(mithl)*, voir commentaire de la *Fâtiha, Futûhât*, chap. 5.

279. *Futûhât*, I 62, 1. 12-29.

280. On peut considérer comme une phrase nominale cette première partie du verset et traduire ainsi. Mais on comprend généralement : « Ce livre-là (sujet), pas de doute sur lui (prédicat). »

281. Le démonstratif *dhâlika* comporte en réalité trois mots : *dhâ*, le pronom démonstratif proprement dit ; *li* le signe de l'éloignement *(al-lâm li-l-bu'd)* et *ka* (ou *Kâf al-mukhâtab*), signe que l'on s'adresse à une personne en particulier, puisqu'il s'agit du pronom personnel de deuxième personne. (Dans l'usage ancien qui n'a guère survécu au Coran, on disait *dhâlikum* en s'adressant à plusieurs personnes). On pourrait traduire *dhâlika* par : « ce-là ôtoi ! » Le terme grammatical qui désigne le démonstratif, *ishâra*, signifie « signe » (du doigt ou d'une autre partie du corps), « indication ». Dans le *tasawwuf*, il signifie la transmission et la réception d'une vérité en rapport direct avec l'état spirituel de celui auquel elle est destinée. Dans la lecture du Coran, l'*ishâra* est la compréhension particulière de la parole divine reçue par le lecteur comme lui étant personnellement, directement adressée à l'instant même. C'est cette lettre *Kâf* : « toi ! » qui fonde ainsi le principe de l'herméneutique allusive et intérieure du Coran. Sur les fondements coraniques et prophétiques de l'*ishâra* chez Ibn 'Arabî, voir la traduction du *K. al-i'lâm bi-ishârât ahl al-ilhâm* par M. Vâlsan, « Le livre d'enseignement par formules indicatives des gens inspirés », *in Études trad.*, 1967-1968 (1967, pp. 56-57). Voir également l'article « *ishâra* » de P. Nwiya, *in EI*^{2}, IV, 119.

282. Comme le signale O. Yahya cette phrase se trouve dans l'introduction des *Mahâsin al-majâlis* d'Ibn al-'Arîf (m. 536/1141), éd. A. Palacios, Paris, 1933, p. 76, mais est-elle d'Ibn al-'Arîf lui-même ?

283. Le *K. al-jam' wa l-tafsîl fî asrâr (ma'ânî) al-tanzîl* est mentionné par Ibn 'Arabî dans son *Fihris* (n° 6, éd. K. 'Awwâd, *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, n° 29-30, 1954-55, pp. 356-357. Voir également O. Yahya, *Histoire et classification*, p. 266, n° 172). Il y précise que ce commentaire s'arrête au verset 59 de

la sourate *al-Kahf* (18), c'est-à-dire juste avant l'épisode de la rencontre de Moïse et d'al-Khadir, et que chaque verset y est interprété selon une triple perspective : la Majesté *(jalâl)*, la Beauté *(jamâl)* puis la Perfection *(kamâl)*, station d'équilibre entre les deux aspects précédents de Miséricorde et de Rigueur divines. Cette station, ajoute-t-il, est sans rapport avec les deux premières et c'est de ce point de vue, propre à l'Héritier parfait muhammadien *(al-wârith al-kâmil al-muhammadî)* qu'il traite « *des secrets des lettres, des mots et des lettres mineures qui sont les voyelles, et de la quiescence* (sukûn) *vive ou morte* ». On retrouve cette absence de relation entre les deux premiers aspects et le troisième dans l'interprétation de *ikhla' na'layka* en rapport avec la transcendance de l'*alif*.

284. Phonétiquement cet *alif* marque l'allongement du *a* de *dhâ*, mais la démonstration repose ici sur l'écriture : aucune lettre ne s'attache à la suite du *dhâl* et de l'*alif* ; graphiquement ce dernier est donc isolé entre le *dhâl* et le *lâm*.

285. Cf. par exemple *Futûhât* III 494, chap. 379, où cette même idée est développée en relation avec ce verset.

286. Voir éd. des *Tadbîrât al-ilâhiyya fî islâh al-mamlaka al-insâniyya, in Kleinere Schriften*, p. 180 : après avoir mentionné les éléments nécessaires à l'écriture : le Calame, l'Encrier (le *Nûn)*, la Tablette et la Dextre, Ibn 'Arabî ajoute : « *La Tablette est donc le réceptacle de l'écriture. Appelons-la "l'Écrit" (ou "le Livre" :* al-kitâb). *Ce dernier se divise en "livre inscrit" et en "livre tracé". Dieu dit : "Par la Montagne* (Tûr) *et par un livre tracé"* (Coran 52 : 1-2) *et "Un livre inscrit"* (Coran 83 : 9 et 20). *Dieu a donc prêté serment par le "tracé" et nous a informés que l' "inscrit" se trouve dans deux endroits :* Sijjîn *(le séjour des damnés) et* 'Illiyûn *(le séjour des élus). Le "livre tracé" se situe dans le monde des esprits et le "livre inscrit" à la fois dans le monde du mystère et celui de la manifestation sensible. Du point de vue des réalités essentielles l'"inscrit" et le "tracé" sont identiques, comme le montre le dévoilement authentique. Cependant, comme les êtres du Plérôme suprême ne voient que la face du Livre tournée vers eux, celle du monde de l'Ordre divin* ('âlam al-amr), *pour eux, le Livre est "tracé" ; tandis que l'Homme qui réunit en lui le supérieur et l'inférieur a une vue sur les deux faces. Pour lui le Livre est "inscrit"... Quant au troisième livre, le Coran ne parle pas d'un livre "inconnu", mais d'"un livre caché", selon une hiérarchie qui rappelle celle évoquée ici : "Non certes, J'en fais le serment par les couchants des étoiles (la Révélation fragmentée et*

distinctive) et c'est un serment — si vous saviez — formidable. C'est un noble Coran, dans un livre caché (maknûn)." (Coran 56 : 75-78). »

287. Le *lâm* est « abaissé » *(makhfûd)* parce qu'il porte la voyelle *i*, signe de la désinence casuelle nommée « abaissement » *(khafd)*. Comme la voyelle n'est pas ici la marque d'un cas, on aurait plutôt dit *maksûr* « brisé » ou « retiré », selon la caractéristique articulatoire de cette voyelle. Mais en employant la terminologie de l'analyse logique *(i'râb)*, Ibn 'Arabî veut sans doute insister sur le fait que les trois dimensions de l'être signifiées par ces voyelles ne se limitent pas aux lettres marquées par une fonction grammaticale.

288. Ou bien le Verbe divin dont le nom *(al-kalimat al-ilâhiyya)* commence comme *kun (fiat)* par un *kâf*.

289. La seconde traduction de *dhâlika l-kitâb* : « ce livre-là » s'impose ici.

290. Car l'Attribut n'est pas distinct de l'Essence. Un *hadîth* cité plus loin conduit implicitement l'interprétation de *hudan li-l-muttaqîn* « une guidance pour ceux qui craignent ». Le verbe *ittaqâ*, dont *muttaqîn* est le participe agent au pluriel, signifie littéralement non pas « craindre » mais « se protéger ». La crainte pieuse *(taqwâ)* consiste donc à chercher protection en Dieu contre Lui-même, selon l'exemple de l'invocation du Prophète : « Je me réfugie en Toi contre Toi » ; cf. p. 274.

291. *Fa-laysat wa laysat ghayrahâ*. Pour expliquer cette phrase, O. Yahya fait intervenir la doctrine ash'arite sur les Attributs (cf. *Futûhât* I 286, note 8), mais, comme le montre la suite du passage, c'est surtout le mystère de la connaissance qui est visé.

292. Le *lâm-alif* s'écrit comme deux *alif* qui seraient noués par la base. Cf. fig. 4. Le *lâm* étant lié à l'*alif* ne s'écrit plus : mais. Comme on l'a vu plus haut, le *lâm* se décompose en un *alif* et un *nûn*, lequel réapparaît dans la dernière lettre du verset : le *n* de *muttaqîn*, d'où la référence au Nom divin « Le Dernier » (dont la première lettre est un *alif*, comme le nom « Le Premier » *(al-Awwâl)*.

293. De même que $1 \times 1 = 1$, quand un *alif* en suit un autre, ils s'écrivent comme un seul *alif*, surmonté toutefois d'un signe d'allongement, le *madda*. De plus le tracé de l'*alif* coïncide avec celui du *un* dans les chiffres d'origine indienne. Voir fig. 4.

294. On remarquera dans l'institution du *khalîfa* le rapport indirect mais nécessaire entre l'occultation divine et l'apparition de l'injustice *(zulm-zulma)*, comme il ressort clairement de ce verset et de la suite de l'histoire d'Adam.

295. Voir le commentaire d'*al-hamd* dans la *Fâtiha ; Futûhât* I 103, chap. 5.

296. Le *nûn* appartenant au monde sensible.

297. Ce terme de *ridâ'* désigne selon Ibn 'Arabî « *le serviteur parfait, créé selon la forme divine, réunissant les réalités du possible et du divin, la manifestation la plus parfaite qui soit...* » *(Futûhât* II 103). Il tire son origine d'un *hadîth qudsî : « La grandeur est Mon manteau et l'immensité est Mon pagne » (al-kibriyâ' ridâ'î wa l-'azama izâri)*, Ibn Hanbal, *Musnad* II 248 ; voir également Ibn 'Arabî, *Mishkât al-Anwâr*, trad. M. Vâlsan : *La Niche des Lumières*, Paris, 1983, pp. 38-39. De cette tradition Ibn 'Arabî tire la conclusion suivante : « *Puisque nous sommes la grandeur de Dieu devant Sa Face et que le voile contemple le Voilé, Dieu confirme ainsi que nous Le verrons. Al-Ash'arî (ou l'ash'arite) a raison en citant cette parole du Prophète : "Vous verrez votre Seigneur" en même temps que la parole (de Dieu à Moïse) : "Tu ne Me verras pas"* (Coran 7 : 143). *Le manteau a une face extérieure et intérieure. Il voit Dieu par sa face intérieure... et confirme celui qui affirme qu'il sera possible de voir Dieu, tandis que par sa face extérieure, il ne Le voit pas, et confirme le mu'tazilite (qui nie la possibilité de cette vision). Or le manteau est une même entité...* » *(Futûhât* IV 246). Voir les autres références indiquées par S. al-Hakîm, *al-Mu'jam al-sûfî*, pp. 529-531. Une très rapide allusion dans la suite du texte (p. 64, I. 16) aux rogations pour la pluie *(istisqâ')*, prière au cours de laquelle l'imam retourne son manteau, suggère le caractère exceptionnel d'une telle contemplation dans ce monde en même temps que l'état d'indigence absolue qu'elle suppose.

298. L'attribution de ces deux vers reste à établir. L'Émir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî les cite une première fois en les attribuant au Sâhib Ibn 'Abbâd et une seconde fois en affirmant que le Shaykh al-Akbar les attribue à al-Hasan b. Hâni' et Ibn Khallikân à Ibn 'Abbâd ; cf. *Mawâqif* I, 205, nos 103 et 221, no 109 (communication de Michel Chodkiewicz).

299. On pourrait aussi traduire, en mode transitif, par « la science qui maintient ton existence ».

300. *Futûhât* I 63, 1. 1-64, 1. 14. Cette question fondamentale, comme le rappelle le Shaykh, est reprise dans la troisième section de ce chapitre.

301. En tenant compte du *hamza*.

302. Ce verset qui concerne David se trouve dans la sourate *Sâd*, ainsi nommée d'après le nom de la lettre isolée par laquelle elle

débute. Cette sourate énumère quelques-unes des épreuves auxquelles ont été soumis les prophètes. Elle s'adresse tout d'abord au Prophète Muhammad, raconte plus particulièrement l'histoire de David, Salomon et Job, plus rapidement ensuite celle des autres prophètes, et s'achève sur le refus d'Iblîs de se prosterner devant Adam, et sur la mission qui lui est confiée par Dieu pour tenter les hommes « *jusqu'au jour du temps connu* » (v. 81). Cette remontée cyclique est évidemment en relation avec la forme et la signification de la lettre *sâd*.

303. *Futûhâd* I 71, l. 14-34.

304. « Penchant » *(mayl)* est à prendre au propre et au figuré. Dans l'une des graphies du *lâm-alif* seul l'*alif* est penché ; dans l'autre le *lâm* et l'*alif* le sont symétriquement. Voir introduction, fig. 4.

305. Voir ci-dessus note 253. La traduction développe un peu le sens pour faire apparaître le parallèle entre la crainte du *lâm* de perdre l'*alif* et celle des « hommes de la nuit » de laisser échapper son bénéfice spirituel. Le sens littéral est cependant le suivant : « comme la descente de Dieu vers le ciel inférieur et ce sont *(wa hum)* les hommes de la nuit dans le dernier tiers ». Cette catégorie initiatique est-elle ainsi identifiée à la couverture supérieure du monde, entre le ciel et la terre, fonction de médiation qui est fondamentalement celle du *lâm* ?

306. Ibn 'Arabî soulève ici un point d'orthographe (p. 76, l. 6-8) : quelle lettre faut-il vocaliser et par laquelle commencer ? Les deux possibilités sont l'effet de la fusion et de la similitude des deux lettres.

307. Dans le texte arabe les lettres de la *shahâda* sont détachées de manière à mettre en évidence les quatre *lâm-alif* qu'elle contient.

308. Renvoi à la troisième section sur la science.

309. Le *wâqif* est le saint qui, une fois arrivé au but, se tient en attente, tourné uniquement vers Dieu. Cf. *Futûhât* I, 251, chap. 45 : « *Celui qui n'est pas renvoyé (vers les créatures) n'a plus en lui aucune face tournée vers l'univers. Il reste là en arrêt* (wâqifan). *On le nomme également* wâqif... » L'ensemble de ce chapitre peut être considéré comme le développement de ce passage. Voir la traduction de Michel Vâlsan : « *Sur celui qui "revient" (vers les créatures) après être "parvenu" (à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir* », in *Études traditionnelles*, 1953, p. 125 sqq.

310. Sur ce maître de Sahl, Abû Habîb Hamza b. 'Abdallah al-'Abâdânî, peu connu par ailleurs, cf. *Risâla Qushayriyya*, Le Caire, 1972, I 106 et Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Beyrouth, s.d., III 74.

La prosternation du cœur est plus d'une fois mentionnée par Ibn 'Arabî en référence à cette réponse ; cf. *Futûhât* II 20, 32, 34, 102 ; III 86, 250, etc.

311. Le *tamattu'* dont il est question ici consiste à accomplir une *'umra* en arrivant à La Mecque, à se désacraliser, puis à reprendre l'*ihrâm* au moment du pèlerinage *(hajj)*. Cette version du *hadîth* est celle d'Ibn Mâja, *Sunan manâsik*, I, Le Caire, 1972, p. 992. Bukhârî, *Sahîh, 'umra*, 6, III, 4, donne pour seule réponse du Prophète : *li-l-a-bad* ; de même Nasâ'î, *Sunan hajj*, 71, Le Caire, 1930, V 179 et Dârimî, *Sunan manâsik*, 34, II, 47 : *li-abadin abadan*.

312. La plupart des recueils de *hadîth* rapportent cette invocation avec quelques variantes. Voir par exemple Ibn Hanbal, *Musnad*, I, 96 : « *D'après 'Ali, le Prophète — sur lui la grâce et la paix — disait à la fin du* witr :... [même texte]. *Je ne puis dénombrer toute la louange qui Te revient. Tu es comme Tu T'es Toi-même louangé.* » Voir d'autres commentaires de cette invocation, *Futûhât*, II 155 et 157 ; III 183.

313. Mention (p. 77, I. 2-6) de quelques exemples de *lâm-alif* dans le Coran.

314. Cf. début de ce chapitre p. 236.

315. Le Shaykh affirme ici très fortement sa fonction d'héritier muhammadien.

316. *Futûhât*, I, 75, I. 32-77, 1. 9. Ibn 'Arabî ajoute que la liaison et la correspondance ou affinité *(munâsaba)* des lettres entre elles est à elle seule un vaste sujet dont ce passage n'est qu'un exemple. Une fois de plus il renvoie le lecteur à son commentaire et à son ouvrage en cours de rédaction, les *Mabâdi'*.

317. *Jins, 'ahd, ta'rif* et *ta'zim*, les différentes fonctions grammaticales de l'article *al*.

318. *Fa-in fanîta 'an al-haqq bi-l-khalîqa*. Cette forme d'extinction *(fanâ')* est la plus haute parce qu'elle est retour vers les créatures et occultation totale des attributs de la divinité. Elle inaugure donc le premier genre, humain en l'occurrence, et le principe de la séparation et de la division. Au contraire du *lâm-alif*, l'*alif* et le *lâm* sont séparés dans l'écriture, aucune lettre ne pouvant s'attacher à l'*alif*.

319. Cf. pp. 236 et 252-253.

320. Sur la *haqîqat al-haqâ'iq* ou *al-haqîqat al-kulliyya*, voir *Futûhât* I 118-119.

321. *Futûhât* I 77, 1. 20-27.

322. Cf. Coran 53 : 44-47 : « *... et c'est Lui qui fait mourir et vivre et Il a créé le couple, le mâle et la femelle, d'une goutte de*

sperme au moment où elle est jaculée et c'est à Lui que revient l'autre constitution (al-nash'at al-ukhrâ). »

323. Ce passage reprend dans une nouvelle perspective le début de ce chapitre.

324. Le Coran ne trace pas une frontière stricte entre les Anges et les Djinns, puisqu'il est dit d'Iblîs qui désobéit à l'ordre donné aux anges : « *Ils se prosternèrent, sauf Iblîs ; il était d'entre les djinns et s'écarta de l'ordre de son Seigneur.* » (Coran 18 : 50.)

325. Les mots formés d'une seule consonne sont rares en arabe. À part quelques particules *(hurûf)*, les trois impératifs cités proviennent de racines dont les première et dernière lettres sont un *wâw* et un *yâ'* disparaissant à cette forme.

326. Le terme de *jânn* au sens d'être subtil de nature ignée apparaît dans deux sourates du Coran, où sa création est liée à celle de l'homme : « *Nous avons créé l'homme d'une terre sèche et sonore* (salsâl) *à partir d'une glaise putride. Le jânn, Nous l'avons créé auparavant du feu du vent torride* » (Coran 15 : 26-27 ; le verset 29 sur l'insufflation de l'Esprit a déjà été cité au début de cette section) ; « *Il a créé l'homme d'une terre sèche et sonore, tel la terre cuite* (fakhkhâr) *et Il a créé le* jânn *d'une flamme claire de feu* » (Coran 55 : 14-15). Sans pouvoir développer tout le symbolisme de ces versets, on remarque que la terre a été transformée par le souffle et la flamme, et rendue ainsi réceptive au son. *Salsâl* peut être d'ailleurs rapproché de *salsalat al-jaras*, « le tintement de la cloche », l'une des modalités du son primordial et de la Révélation. L'antériorité et l'intériorité du *jânn* par rapport à l'homme de glaise expliquent qu'il peut être considéré comme le « double » intérieur de l'homme. Sur ce point, voir note 173.

327. Ce terme de *jawâmi' al-kalim* apparaît dans un *hadîth* énumérant un certain nombre de privilèges du Prophète et dont toutes les versions sont transmises par Abû Hurayra. La version suivante souligne le lien entre les « Paroles totalisatrices » et la fonction de Sceau des prophètes, et intègre dans ce sens une parabole qui est plus souvent citée comme un *hadîth* indépendant : « *J'ai reçu de surcroît par rapport aux autres prophètes six choses : j'ai été gratifié des Paroles totalisatrices ; j'ai été secouru par la frayeur (mise dans le cœur des ennemis) ; le butin m'a été rendu licite ; la terre a été instituée pour moi comme oratoire et mode de purification ; j'ai été envoyé à toutes les créatures et par moi les prophètes ont été scellés. Les prophètes et moi-même nous sommes comme cette parabole : un homme construisit un palais. Il l'acheva et le parfit à l'exception de l'emplacement d'une brique. Quand les hommes*

virent le palais, ils dirent : que cette construction est belle. Si seulement elle était achevée grâce à cette brique ! — N'est-ce pas moi qui suis cette brique ? [deux fois]. » (Ibn Hanbal, *Musnad*, II 411-412. *Id.* Muslim, *Sahih masâjid* 6, Istanbul, II 64 : sans la parabole.) Dans d'autres versions plus courtes les « Paroles » sont mentionnées avec le secours par la frayeur et la réception en songe des « clés des trésors de la terre », cf. Bukhârî, *Sahîh ta'bîr* II (IX 47) ; Muslim, *ibid.* ; *Musnad*, II 268.

328. La Réalité muhammadienne embrasse toutes les réalités de la manifestation, les anges y compris, et plus particulièrement Isrâfîl dont le coup de trompette clôt le cycle et annonce le suivant, comme le montre le verset cité plus bas. Sur la trompette *(sûr)* qui est en réalité, selon un *hadîth*, une corne contenant les formes *(suwar)* des êtres dans le monde intermédiaire *(barzakh)*, cf. *Futûhât* I 305-306, chap. 63.

329. Les particules *(hurûf)*, contrairement aux autres parties du discours ne désignent pas un être ou une de ses modalités. Elles n'expriment que des sens ou des idées *(ma'nâ*, pl. *ma'ânî)* qui établissent des liens entre les autres mots (par ex. l'attribution, la localisation, la coordination, le serment, etc.).

330. La suite de ce verset qui reproduit les paroles de Jésus, souligne la relation entre le souffle et la résurrection : « ... *Je guéris l'aveugle et le lépreux et je fais revivre les morts avec la permission de Dieu...* ».

331. Les verbes sont ici à l'accompli passif : l'acte est impersonnel et les événements déjà accomplis.

332. Sur la notion de *thubût*, cf. p. 36 sq.

333. Ibn 'Arabî évoque ici la question du *masdar* (le mot qui désigne le fait adventice) et de son antériorité par rapport au verbe.

334. *Futûhât* I 85, 1. 23-86, 1. 17.

335. Les lettres *mutalawwin* sont celles qui portent les voyelles de la déclinaison complète (Zayd-u-n, Zayd-a-n, Zayd-i-n) ou incomplète (Ahmad-u, Ahmad-a). Les *mutamakkin* sont les consonnes finales dont la voyelle est invariable *(hâ'ulâ'i*, etc.) ou toutes les autres consonnes au début ou à l'intérieur du mot. Cf. p. 86, 1. 32-35.

336. Il s'agit de propriétés qui ont été énumérées dans la 3e partie de la première section.

337. Comme par exemple le verbe dont le mode inaccompli est considéré comme décliné *(marfû', mansûb)* ou une particule comme *qad* ; lorsqu'elle précède un *hamza*, la voyelle de ce dernier

est transférée vers elle dans certaines lectures coraniques (Warsh) : *qad 'aflaha = qad-a-flaha.*

338. Sur le *fitra* humaine et principielle, voir *Futûhât* II 70, quest. n° 73.

339. Sur Abû Tâlib, voir note 216.

340. « Subtil » *(latîf)* et « épais » *(kathîf)* doivent donc être compris comme signifiant la manifestation informelle et formelle, au sens où l'entend R. Guénon.

341. *Futûhât* I 86, 1. 29-87, 1. 18.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Albin Michel

La Sagesse des Prophètes, trad. de Titus Burckhardt, coll. Spiritualités vivantes/poche n° 19.

Traité de l'Amour (extrait des *Futûhât al-Makkiyya)*, trad. de Maurice Gloton, coll. Spiritualités vivantes/poche n° 60.

Extraits in *Anthologie du soufisme*, trad. de Eva de Vitray-Meyerovitch, coll. Spiritualités vivantes/poche n° 132.

Les Soufis d'Andalousie, trad. de R.W.J. Austin, suivi de *La Vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien*, trad. de Roger Deladrière, coll. Bibliothèque spirituelle n° 8.

L'Interprète des désirs, trad. de Maurice Gloton, coll. Spiritualités vivantes.

« *Spiritualités vivantes* »
Collection fondée par Jean Herbert

au format de poche

DERNIERS PARUS

101. *Et Dieu créa Ève. À Bible ouverte*, t. II, de Josy Eisenberg et Armand Abécassis.
102. *Les Collations de Jean Cassien ou l'unité des sources*, textes choisis et présentés par Jean-Yves Leloup.
103. *Praxis et Gnosis, textes d'Évagre le Pontique*, choisis et présentés par Jean-Yves Leloup.
104. *Le Centre de l'Être*, de K. G. Durckhem, propos recueillis par J. Castermane.
105. *Tsimtsoum, introduction à la méditation hébraïque*, de Marc-Alain Ouaknin.
106. *La Voie soufie*, de Faouzi Skali.
107. *Moi, le gardien de mon frère ? À Bible ouverte*, t. III, de Josy Eisenberg et Armand Abécassis.
108. *Sermons sur le Zen. Réflexions sur la Terre Pure*, traduits et présentés par Maryse et Masumi Shibata.
109. *Dhammapada, les Dits du Bouddha*, traduits du pali.
110. *L'Anneau de la Voie*, de Taisen Deshimaru, textes rassemblés par E. de Smedt et D. Dussaussoy.
111. *Rubâi'yât*, de Djalâl-od-Dîn Rûmï, traduit et présenté par E. de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi.
112. *Vie de Moïse, de Grégoire de Nysse, ou l'être de désir*, traduit par J. Daniélou et présenté par J.-Y. Leloup.
113. *Homélies de Jean Chrysostome sur l'incompréhensibilité de Dieu*, traduit par R. Flacelière et présenté par J.-Y. Leloup.
114. *Le Dharma et la vie*, de lama Denis Teundroup.
115. *La Méditation créatrice et la conscience multidimensionnelle*, par lama Anagarika Govinda, traduit par Jean Herbert.
116. *Le Puits d'eaux vives, entretiens sur les Cinq Rouleaux de la Bible*, de Claude Vigée et Victor Malka.
117. *Œuvres*, de saint François d'Assise, traduit et présenté par A. Masseron.
118. *La Méditation bouddhique*, de Jean-Pierre Schnetzler.

119. *Zen et samouraï*, de SUZUKI SHÔSAN, traduit et présenté par Maryse et Masuni SHIBATA.
120. *Le Taoïsme vivant*, de J. BLOFELD, traduit par Jean HERBERT.
121. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'or*, de C. G. JUNG.
122. *Prière de Jésus, prière du cœur*, d'Alphonse et Rachel GOETTMANN.
123. *Moine zen en Occident*, de Roland RECH.
124. *Le Pèlerin chérubinique*, d'Angelus SILESIUS, traduit et présenté par Camille JORDENS.
125. *L'Expérience de la transcendance*, de K. G. DÜRCKHEIM, traduit par M. P. SCHLEMBACH.
126. *Les Gnostiques*, de Jacques LACARRIÈRE.
127. *Réflexions sur la Bhagavad-Gîtâ*, de Jean HERBERT.
128. *L'Enracinement et l'Ouverture*, de Jean-Yves LELOUP.
129. *L'Idée maçonnique, essai sur une philosophie de la franc-maçonnerie*, d'Henri TORT-NOUGES.
130. *Rire avec Dieu. Aphorismes et contes soufis*, de S. B. MAJROUH, texte français de Serge SAUTREAU.
131. *La Vision profonde, de la Pleine Conscience à la contemplation intérieure*, de THICH NHAT HANH, traduit par P. KERFORNE.
132. *Anthologie du soufisme*, d'E. de VITRAY-MEYEROVITCH.
133. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, de Bede GRIFFITHS, préface de M. M. DAVY, traduit par C. H. de BRANTES.
134. *Méditation taoïste*, d'Isabelle ROBINET.
135. *Dzogchen et Tantra, la Voie de la Lumière du bouddhisme tibétain*, de Norbu RINPOCHÉ.
136. *Le Langage des oiseaux*, d'ATTAR.
137. *Merveilles et processions*, de K. GIBRAN.
138. *La Respiration essentielle*, de THICH NHAT HANH.
139. *L'Homme et sa double origine*, de K. G. DÜRCKHEIM.
140. *Traces de lumière. Paroles initiatiques soufies*, de F. SKALI.
141. *Le Yoga de saint Jean de la Croix*, de SWAMI SIDDHESVARANANDA.
142. *Aux sources de la joie*, de MÂ ANANDA MOYÏ.
143. *Temps et prières*, d'AL-GHAZÂLI.
144. *L'Enfant de pierre et autres contes bouddhistes*, de THICH NHAT HANH.
145. *Le Livre du dedans*, de RÛMI.
146. *Trois mystiques grecs. Orphée, Pythagore, Empédocle*, de S. JACQUEMARD.
147. *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, de M. PORETE.
148. *Présence de Râm*, de SWÂMÎ RÂMDAS, trad. de J. HERBERT.

149. *Traité du Vide parfait*, de LIE TSEU, trad. de J.-J. LAFITTE.
150. *Le Silence foudroyant*, de THICH NHAT HANH, trad. de Z. BIANU.
151. *Les Illuminations de La Mecque*, d'IBN 'ARABÎ, trad. sous la dir. de M. CHODKIEWICZ.

Spiritualités vivantes/poche

La Sagesse des Prophètes, Muhyi-d-din Ibn 'Arabî (n° 19).
La Voie de la perfection. L'enseignement du maître persan Nur Ali Elâhi, Bahrâm Elâhi (n° 32).
Le Chemin de la Lumière. La Voie de Nur Ali Elâhi, Bahrâm Elâhi (n° 52).
Le Mesnevi. 150 contes soufis, Djâlal-od-Dîn Rûmî (n° 70).
Futuwah, traité de chevalerie soufie, traduit et introduit par Faouzi Skali (n° 74).
Les Secrets du Soi, suivi par *Les Mystères du Non-Moi*, Mohammad Iqbal (n° 77).
Le Livre divin, Farîd-ud-Dîn 'Attar (n° 85).
Le Jardin de roses, Saadi (n° 92).
La Voie soufie, Faouzi Skali (n° 106).
Rubâi'yat, Djalâl-od-Dîn Rûmî, traduit et présenté par E. de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi (n° 111).
Rire avec Dieu. Aphorismes et contes soufis, S.B. Majrouh (n° 130).
Anthologie du soufisme, Eva de Vitray-Meyerovitch (n° 132).
Le Langage des oiseaux, Farîd-ud-Dîn 'Attar (n° 137).
Traces de lumière. Paroles initiatiques soufies, Faouzi Skali (n° 141).
Temps et prières, Al-Ghazâlî (n° 143).
Le Livre du dedans, Djalâl-od-Dîn Rûmî, traduit et présenté par E. de Vitray-Meyerovitch (n° 145).

Espaces libres

Islam, l'autre visage, Eva de Vitray-Meyerovitch (n° 52).
Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident, Sigrid Hunke (n° 76).

La Bibliothèque spirituelle

Le Coran. Essai de traduction, Jacques Berque.
Les Soufis d'Andalousie suivi par *La Vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien*, Muhyi-d-din Ibn' Arabî.
Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales, Carl-A. Keller.

Spiritualités vivantes / grand format

Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie, Jean During.
L'Interprète des désirs, Muhyi-d-din Ibn 'Arabî.

Carnets de sagesse

Paroles d'Islam, Nacer Khémir.
Paroles soufies, Sylvia Lacarrière.

La Pensée et le sacré

Hindouisme et soufisme. Une lecture du « Confluent des Deux Océans » de Dârâ Shokûh, Daryush Shayegan.

Hors collection

À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge, Roger Arnaldez.
Nous avons tant de choses à nous dire. Pour un vrai dialogue entre chrétiens et musulmans, Rachid Benzine et Christian Delorme.
Relire le Coran, Jacques Berque.
L'Humanisme de l'Islam, Marcel Boisard.
Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation, Malek Chebel.
Pour comprendre l'intégrisme musulman, Martine Gozlan.
Penser l'art islamique. Une esthétique de l'ornement, Oleg Grabar.
L'Âme de l'Iran, René Grousset, Louis Massignon, Henri Massé.
L'Islam en France, Francis Lamand.
L'Islam et l'Occident, Michel Lelong.

La composition de cet ouvrage
a été réalisée par Nord Compo,
l'impression et le brochage ont été effectués
sur presse Cameron dans les ateliers de
Bussière Camedan Imprimeries
à Saint-Amand-Montrond (Cher),
pour le compte des Éditions Albin Michel.

La synthèse définitive de l'enseignement d'Ibn ʿArabî est contenue dans *Al-Futûhât al-Makkiyyâ* (*Les Illuminations de La Mecque*) ouvrage dont la rédaction commença lorsque le maître andalou arriva dans la Ville Sainte au terme de longues pérégrinations, et qu'il acheva peu de temps avant sa mort. De ce monument de la sagesse soufie, seuls quelques chapitres sont ici traduits, ayant trait aux relations subtiles qu'établit Ibn ʿArabî entre la Loi et l'Amour, ou à la science mystérieuse des lettres.

Eclairés par les commentaires de grands spécialistes du soufisme, et présentés par Michel Chodkiewicz, directeur d'études à l'Ecole des hautes études en sciences Sociales, ces extraits nous donnent quelques éclats du diamant le plus pur de la mystique musulmane.

Calligraphie de Hassan Massoudy : « Je crois en la religion de l'amour, où que se dirigent ses caravanes, car l'amour est ma religion et ma foi. » Ibn ʿArabi XIII e s.

ISBN 2-226-09434-2
VOLUME E